
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
دراسات فكرية (١٧)
عن نظرية السلطة في الإسلام
دراسة في مفهوم السلطة السياسية ومصادرها
والقيود الواردة عليها
يوسف القرشي

عن نظرية السلطة في الإسلام
دراسة في مفهوم السلطة السياسية
ومصادرها والقيود الواردة عليها



عن نظرية السلطة في الإسلام

دراسة في مفهوم السلطة السياسية ومصادرها والقيود الواردة عليها

المُحتَوَيات



مقدمة

الحمد لله الذي أنزل علىٰ عبده الكتاب ولم يجعل له عوجًا، الذي جعل سننه ماضية في خلقه، وكان ذلك من صميم عدله سبحانه، وأمرَ عبادَه بالتدبر والتفكير، واستخلفهم في الأرض ليعمّروها ويجعلوها لهم مسكنًا آمنًا مطمئنًّا، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا سيد الأولين والآخرين محمد بن عبد الله النبيّ الهاشميّ القرشيّ الأمين الذي أسّس دولة إسلامية، تتفيأ ظلالُ العدل في عالم ساده الظلم والجور.

أما بعد..

فعلم النظرية السياسية من العلوم التي لم تنل ذلك القسط الوافي من البحث داخل مجال العلوم السياسية -وخاصة في ما يتعلق بالتراث الإسلامي- من المختصين في المجالّين معًا، فهناك الكثير من الدارسات السياسية المحضة حول هذا الموضوع وهناك الكثير من الدراسات الفقهية التأصيلية، لكن الصورة لا تتضح دون

بناء نموذج يعتمد علىٰ كلا المنهجين؛ إذ إنها -أي النظريةالسياسية الإسلامية- مبنيةٌ عليهما معًا.

وأصل فكرة هذا الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة سمو الأمير الحسين بن عبد الله الثاني للدراسات الدولية، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد حمد القطاطشة حفظه الله، لكنها ليست الرسالة نفسها بل أضفت إليها وحذفت منها ما رأيته أنسب للموضوع.

وما كان من خير فمن الله، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان.. والله الموفق.

عمان / المملكة الأردنية الهاشمية

يوسف جميل عبد العزيز القرشي

Y.j.alqurashi@hotmail.com

الفصل الأول
عن مفهوم السلطة السياسية

- **مفهوم السلطة لغةً:**

باب السلطة بابٌ واسع في معاجم اللغة، لكن مادة (س، ل، ط) في اللغة تدور حول معنىً أساسي وهو القوة والقهر[1]، ويُشتق منها معانٍ كثيرة مثل السلطان؛ قوة الحاكم، أو الحجة والبرهان[2].

والسلطة أيضًا: التسلُّط والسيطرة والتحكم والتمكن. وسلّطه عليه: مكّنه منه، وحكّمه فيه[3].

ويذكر بعض الباحثين[4] أن للسلطة عنصرين أساسيين هما: السيطرة والاختصاص، وتعني السيطرة: أن حامل السلطة عنده

---

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة: سلط.

(٢) لسان العرب: س ل ط.

(٣) انظر: المعجم الوسيط، ج١، ص٤٤٥.

(٤) البخيتي، عبد السلام، ٢٠٠٧، مفهوم السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي والغربي، رسالة ماجستير جامعة صنعاء.

القدرة علىٰ التحكم في شخصٍ آخر، وتوجيهه توجيهًا معيّنًا، أما الاختصاص فهو: حق صاحب تلك القدرة، له الحق والمشروعية لاستخدام هذه القدرة.

والسلطة: إنفاذ القول علىٰ الغير؛ شاء أم أبىٰ[1].

- **التطور التاريخي لمفهوم السلطة السياسية:**

إن التفريق بين مصطلحات مثل السيادة والسلطة والقوة -من حيث كونها مصطلحات- ليس تفريقًا قديمًا، وإن كان معناه متضمَّنًا داخل كتب السياسة الغربية والإسلامية بالمجمل ومطبَّقًا علىٰ أرض الواقع، وبما أن البحث متعلق بالسلطة السياسية فلا بد من تحقيق مفهوم السلطة بشكل مختصر؛ حتىٰ لا تختلط الأوراق، خاصة وأن هذه المصطلحات بينها فُرُوقات في علم السياسة الحديث، وتقع الإشكالية الأكبر في محاولة إيجاد المترادفات من المصطلحات التي نشأت بشكلٍ متوازٍ في المجتمعات المختلفة.

فمصطلح الديمقراطية Democracy -مثلًا- نشأ في اليونان، وتطور داخل المنظومة الفكرية الغربية، مما يجعل الباحث قادرًا علىٰ تحديد معناه تمامًا، وتحديد ما يوازيه داخل المنظومةالفكرية العربية؛ لأن الباحثين العرب قاموا بترجمته كما هو، واستمدوا كل عناصره من معناه الناشئ انجليزيًّا، أما في مصطلحات مثل السلطة فالأمر أصعب من مجرد الترجمة؛ لأن المصطلح بطبيعته

(١) حسونة، عارف، نظام الحكم في الإسلام، بحث غير منشور، ص٣.

ينشأ مع كل المجتمعات، وتختلف جزئياته باختلاف العناصر المكونة له.

ومصطلح السلطة لم يُستخدم داخل التراث الإسلامي إلا متأخرًا أيضًا، وإن كان معناه الحديث حاضرًا في كتب السياسة الشرعية والفقه تحت باب (الإمامة) أو (الإمارة) أو (الولاية)، كما أن فكرة الفصل بين السلطات موجودةٌ عمليًّا وبقوة داخل المنظومة السياسية الإسلامية[1]، بالرغم من انعدام استخدام مصطلحات الفصل مثل السلطة القضائية أو التشريعية أو استقلالية القضاء.

يقودنا هذا إلىٰ دراسة مفهوم السلطة من خلال تجسداته القديمة داخل المنظومة الثقافية الإسلامية المتمثلة بكتب الفقه وعلم الكلام والسياسة الشرعية، ومن ثّمَّ مقارنته بمفهوم السلطة في المنظومة الفكرية الغربية إجمالًا؛ لنصل إلىٰ الفروقات والجوامع بينهما لننتقل بعدها إلىٰ دراسة مصدر تلك السلطة والقيود الواردة عليها.

وحتىٰ نصل للمعنىٰ الاصطلاحي الغربي للسلطة تاريخيًّا، لا بد من قراءة في تعريفاتها علىٰ مدىٰ العصور الزمنية المختلفة، ونبحث تاليا في مفهوم السلطة في العصور اليونانية، والرومانية،والوسطىٰ، والنهضة، والحديثة، وصولًا إلىٰ مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي عند أشهر مفكريه.

---

(١) حلاق، وائل، ٢٠١٥، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط٣، ص١١، ٧٧، ٨٢.

السلطة السياسية في الفكر السياسي الغربي

• مفهوم السلطة عند اليونان:

يُعرّف أرسطو السلطة السياسية بأنها: «السلطة العليا التي بامتلاكها يصبح الحاكم صاحب القوة الآمرة أي؛ السيادة، وتصبح قراراته لذلك قرارات عادلة وواجبة التنفيذ»[1]، ومن خلال تفكيك التعريف نستطيع الوصول إلىٰ العناصر الأساسية المكونة للسلطة السياسية لدىٰ أرسطو وهي أنها:

* **علوية**: بمعنىٰ ارتقائها في المنزلة علىٰ جميع السلطات الداخلة في حيزها، سواء كانت سلطة أب علىٰ أولاده، أو سلطة رب عمل علىٰ عماله، ويشمل هذا بطبيعة الحال السلطات الإدارية المختلفة مثل سلطة تنظيم التجارة والصناعة وغيرها.

---

(١) نصر، عبد المعز، ١٩٨١، في النظريات والنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية ط١، ص٥٣.

* **مكتسَبة**: ويشير أرسطو هنا إلىٰ فكرة انفصال السلطة السياسية عن شخوص القائمين بها، وحيث حدد أنها تُمتَلك، وبالتالي يمكن خسارتها.

* **مختصة**: فأرسطو هنا يحصر السلطة في الحاكم أو الحكومة، وهذا الطرح سوف يُلقي ظلاله لدىٰ أغلب مفكري العصور التالية، وحتىٰ فكرة حصرية الإكراه الحديثة.

* **ذات قوة**: وهذا هو العنصر الرئيسي للسلطة وركنها الأساسي، إذ إن السلطة في جوهرها قوةمشروعة، وقد ذهب بعض الباحثين -مثل أندرو هيوود- إلىٰ كون العيش تحت مظلة قانون أو سلطة دون آلية لفرض القوة عديم المعنىٰ[١].

* **لا فرق بينها وبين السيادة**: وهي نقطة خلافية تغيرت النظرة إليها خلال العصور المختلفة باختلاف المفكرين وبيئاتهم.

* **عدل السلطة**: يجعل أرسطو السلطة عادلة من حيث هي سلطة؛ أي أنها عادلة لأنها تمثل إرادات الأفراد المجتمعة، وهو ما سمّاه روسو بـ التوجيه الأسمىٰ للإرادة العامة[٢]، وأشار إلىٰ هذه النقطة أيضًا شيشرون عندما ذكر أن الدولة وقانونها مِلك للناس مجتمعين، فإن سلطتها تنبثق من قوة الأفراد كلهم، وبالتالي فإن استخدام السلطة للقوة هو في حقيقته استخدام لقوة الناس[٣].

---

(١) Haywood, Andrew, 2004 ,Political theory: an introduction, PALGRAVE MACMILLAN 3rd edition, p194.

(٢) Rousean, jean, 1997 ,social contract,London , penguin books ,P8.

(٣) سباين، جورج، ١٩٦٩، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن العروسي، دار المعارف، القاهرة، ص٢٤٠.

* **واجبة التنفيذ**: وهو ما يميز مفهوم السلطة عن مفهوم التأثير، فالتأثير يشمل في كثير من الأحيان اكتسابًا وعلويًّا واختصاصًا وقوة؛ إلا أنه يفتقر إلىٰ وجوب التنفيذ، ويشبه إلىٰ حد كبير الفرق الذي يحدده الفقهاء بين الفتوىٰ والحكم القضائي[1].

والهدف من تفكيك تعريف أرسطو إلىٰ عناصره الأساسية هو توضيح أثره علىٰ التعريفات التالية له خلال العصور اللاحقة وسنلاحظ أيضًا الفروق في التعريف بين مدارس الفكر الإسلامي المتأثرة بالفلسفة الإغريقية وبين تلك التي تحاول أن تنتهج خطًّا مستقلًّا عنها.

- **مفهوم السلطة عند الرومان:**

مع تطوُّرِ الحياة الاجتماعية وطبيعة الكيانات السياسية لاحقًا تطوَّرَ مفهوم السلطة ليصبح أكثر أو أقل قيودًا تابعًا للبيئة المحيطة؛ ففي العصر الروماني قام مفكرون أمثال بولبيوس وشيشرون مع تأثرهما بمنهج أرسطو وأفلاطون بمحاولة لإنتاج صيغ حكم أكثر عملية من الصيغ الإغريقية وذلك بسبب الطبيعة العملية للإمبراطورية الرومانية وكثرة عدد سكانها والشعوب الداخلة تحت سلطتها، فتكلم بولبيوس عن النظام المختلط الذي يجمع بين الحكم الفردي (قناصل الرومان) وحكم الأرستقراط (مجلس

---

(١) علىٰ سبيل المثال لا الحصر: القرافي، شهاب الدين، ١٤١٦ هـ الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، ط٢، ص٣٣.

الشيوخ) وحكم الديمقراط (المجالس الشعبية)[1]، لكنه لم يقدم جديدًا في مفهوم السلطة السياسية، أما شيشرون فقد أضاف فكرة جوهرية سوف يكون لها تأثير ضخم خلال العقود التالية وخصوصًا في العصور الوسطىٰ وهي فكرة علو القانون الطبيعي علىٰ السلطة السياسية، فقد كانت وجهة نظر أرسطو وغيره متوجهة نحو العلو المطلق للسلطة السياسية[2]، يقرر شيشرون أن هناك قانونًا لا يصح أن تخالفه أي سلطة، ولا تخرقه أي حكومة، أيًّا كان شكلها وكيفما كانت صيغتها فيقول:

«هناك في الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يماشي الطبيعة وينطبق علىٰ كل الناس، هذا القانون الطبيعي هو مما لا يجوز خلقيًّا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحدّ من تطبيقه أو إلغاء أحكامه بل ولا يستطيع مجلس الشعب ولا الشيوخ أن يحملونا علىٰ التخلي عن واجباتنا في إطاعة هذا القانون، ولا يمكن أن يفرض حكمًا علىٰ روما وآخر علىٰ أثينا، ولا يمكن أن يجد حكمًا لليوم وآخر للغد؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد، فالذي لا يتبدل مُلزم للناس في كل وقت، ولن يكون للناس أبدًا إلا سيد واحد وحاكم واحد هو الله مشرّع هذا القانون ومفسره وراعيه»[3].

---

(١) ليلة، محمد كامل، ١٩٦٩، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت ط١، ص ١٨٩.

(٢) نصر، عبد المعز، مرجع سابق ص٥٣.

(٣) سباين، جورج، مرجع سابق ص٢٤٠.

ومع أن بعض الباحثين اعتبر هذه الفكرة ركيزة لفكرة الحق الإلهي التي ستتطور لاحقًا في العصور الوسطىٰ إلا أننا نستطيع أن نقول أن فكرة الحق الإلهي متأثرةٌ بهذا الطرح لكنها تطورت بشكل مستقل عن الفكر السياسي الروماني والإغريقي وذلك لتأثرها بالتراث المسيحي الأوروبي، الذي كان لبابوات الفاتيكان أكبر أثر توطيده لهم وللحكام خصوصًا جريجوري السابع عام ١٠٧٦ م والبابا اسكندر الثالث ١١٧٧ م[١].

- **مفهوم السلطة في العصور الوسطىٰ:**

في العصور الوسطىٰ فقد تراجع شكل السلطة عمومًا عن الشكل المركزي الذي كان عليه، وخاصة بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية وسقوط روما عام ٤٧٦ م، وانتقل للنظام الإقطاعي الذي يقسم الولاءات إلىٰ مراحل؛ فولاء الفرد لمالك الأرض، ومالك الأرض يتعهد بالولاء للأمير أو الحاكم المحلي، والحاكم يتعهد بالولاء للملك وهكذا[٢].

ومن أبرز السمات التي طرأت علىٰ طبيعة السلطة السياسية في هذه المرحلة فكرة الـ «الدولة الخيّرة»[٣]، وتتلخص في أن الدولة هي إحدىٰ الوسائل التي جعلها الله لتعديل انحراف البشر؛

---

(١) ليلة محمد كامل، مرجع سابق ص٤١٦-٤٢٠.

(٢) Kapur, Anup Chand,! 1977 principles of political science, New Delhi s.chad&co ltd , P 125.

(٣) فضّلت أن أسميها بالدولة الخيّرة اختصارًا للمعنىٰ المفهوم من سياق الفكرة.

فالدولة جاءت بعد أن انحرف البشر وتردّوا في الخطيئة مما جعل من الضروري قيام هيئة حاكمة أو سلطة تمنع الشرور الناتجة عن البشر أو تحد منها علىٰ الأقل[1]. وبانتشار هذا المفهوم عن السلطة السياسية بدأت بذور الشقاق بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية في أوروبا؛ ما سيؤثر في مفهوم السلطة،ويساهم في تحييد دور الدين داخل منظومة السلطة لصالح الدول القومية مستقبلًا.

وفي هذه المرحلة بالذات ظهر ما يُعرف بنظرية السيفين[2]، وهي نظرية مفادها أن الله قد خلق سيفين لحكم العالم؛ أحدهما يمثل الجانب الروحي وقد تلقاه البابا مباشرة عن الله، والسيف الثاني ويمثل الجانب الدنيوي وقد تلقاه الامبراطور أو الملك عن طريق البابا وليس عن طريق الله[3]، وتعني هذه النظرية أن السلطة السياسية (الدنيوية) هي في يد البابا في النهاية؛ لأنه هو من يمنحها ويأخذها نيابة عن الله، ويستخدم الباباوات سلطتهم من خلال ما يُعرف بحق الحرمان؛ حيث يقوم البابا بحرمان الملك أو الإمبراطور من رحمة الكنيسة، وبالتالي يعفي أفرادَ الشعبِ من طاعته، وفي ذلك الوقت كان البابا ذا سلطة روحية هائلة تجعل

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص ٦٦.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٦٧.

(٣) ليلة، محمد كامل، مرجع سابق ص ٤١٨.

الجميع يطيعه بشكل فوري، مما يشكل ضغط هائل علىٰ الحكام الذين يخضعون بطريقة أو بأخرىٰ لطلبات البابا سواء كانت طلبات متعلقة بأراضٍ تابعة للكنيسة، أو في ما يتعلق بشؤون خارجية كالحرب والسلم، وقد حدث هذا كما ذكرنا سابقًا بين البابا جريجوري السابع والإمبراطور هنري الرابع، الذي اضطر للزحف علىٰ بطنه أمام قلعة البابا، بل والاستجداء من أجل الماء والطعام ليغفر له البابا خطيئته، وبالمقابل فقد كانت هناك جولات فازت فيها السلطة الدنيوية علىٰ السلطة الدينية، مثل الصراع الذي حدث بين هنري الثاني ملك إنجلترا وأسقف كانتربري توماس بيكيت علىٰ يد فرسان الملك في عام ١١٧٠ م، والصراع بين البابا يونيفاس الثاني وملك فرنسا فيليب الرابع والذي انتهىٰ بخسارة البابا وخروجه من روما عام ١٣٠٥ م[١].

نلاحظ من السابق أن السلطة السياسية في العصور الوسطىٰ كانت تتكون من جانبين منفصلين من حيث الشخوص والمجالات، لكنهما متحدان من حيث التأثير علىٰ العامة مع زيادة أحد الجانبين وطغيانه علىٰ الآخر، وسنرىٰ أثر هذا الصراع من خلال دراسة بعض الأدبيات السياسية لمفكري ذلك العصر.

---

(١) الظاهر، حسن، ١٩٩٢، دراسات في تطور الفكر السياسي، القاهرة، ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية، ص٣٥٤.

توماس كوينوس أو توماس الأكويني[1] -علىٰ سبيل المثال- القس في الكنيسة الكاثوليكية الصارمة، الذي صرّح بأن كل سلطة مصدرها الله[2].

وتشبه طروحات توماس في ما يتعلق بالعقل والدين والسلطة إلىٰ حد كبير طروحات علماء المسلمين في ذلك الوقت ولاحقًا، فهو يقرر بأن العقل مصدر للإيمانوالمعرفة، ولا يمكن أن يصطدما لأنهما من مصدر واحد وهو الخالق لهما معًا[3]، وإمكانية التأثر حاصلة حيث قربُه من مراكز التأثير الإسلامية مثل صقلّيّة وغيرها.

ويفسر توماس مصدريةَ السلطة عنده تفسيرًا سوسيولجيًّا؛ فيشرح أن إرادة الله شاءت أن تقوم الجماعة قبل أن تقوم السلطة، وبدون السلطة تعيش الجماعة في في فوضىٰ . . . والله ترك الناسَ أحرارًا في إسناد مهمة مزاولة السلطة لمن يشاؤون، ومن خلال اختيارهم يكون الله قد اختار صاحب السلطة[4]، وبالتالي فإن صلاحية الحاكم عند أكويني مستمدة من رعايته لمصالح من يختاره، ويحيط بكل هذا العناية الإلهية التي شاءت إرادتها إنشاء تلك الجماعة.

---

(١) توماس الأكويني أو لكوينس ١٢٢٤-١٢٧٤ م، عالم لاهوت وفلسفة نابولي له أكثر من سبعين مؤلفًا في عدد من المجالات معظمها اللاهوت.

(٢) مهنا، نصر، ١٩٨٦، العلوم السياسية، دار الفكر العربي، ط١، ص٩١.

(٣) اليازجي، عيسىٰ، مصدر سابق ص ١٢١.

(٤) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٧٤.

ويلاحظ عنده أيضًا أن الغاية الأسمىٰ للسلطة لديه هي الغاية الأخلاقية حتىٰ وصل به إلىٰ تقديم ما يشبه التعريف الأخلاقي للسلطة، حيث يقرر بأن السلطة هي: توجيه عمل كل طبقة في الدولة حتىٰ يحيا الناس حياة سعيدة وفاضلة[1].

ونرىٰ أيضًا بطبيعة الحال مكانة ضخمة لسيادة وسلطة الكنيسة، فهو يرىٰ أن السلطة الدينية يجب أن تكونَ لها الغلبة ولها حق توجيه السلطة الدنيوية حسب التعاليم السماوية، ويعتبر مخالفتها مخالفة للأوامر الإلهية[2]، وربما يكون هذا سبب إصراره علىٰ أن تكون سلطة الملك مقيدة لا مطلقة، فهو يخاف أن تتحول سلطة الملك المطلقة إلىٰ طغيان علىٰ أحكام الكنيسة.

ولربما يكون من أهم الإضافات التي أضافها إلىٰ مفهوم السلطة فكرة تقسيمه القانون إلىٰ أربعة أنواع[3]:

* **القانون الأزلي**: وهي سنن الكون.

* **القانون الطبيعي**: وهي القوانين التي يكتسبها الإنسان بالولادة مثل حق التملك.

* **القانون الإنساني**: وهي القوانين التي يضعها الإنسان.

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢.

(٢) مرجع سابق ص٧٢.

(٣) نصر، محمد عبد المعز، ١٩٨١، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ص ١٢٠.

* **القانون الإلهي المقدس**: وهي القوانين الواردة في الكتاب المقدس.

وهو يشترط علىٰ السلطة السياسية أن تلتزم بالقانون الطبيعي والإلهي، وإلا اعتُبرت طاغية، ووجبت مقاومتها[1].

- **مفهوم السلطة في عصر النهضة:**

نستطيع أن نعتبر عصر النهضة علامة فارقة في الصراع بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية؛ إذ رجحت فيه الكفة بشكل واضح للسلطة الزمنية. ومن المفارقات أن هذه الروح العلمانية بدأت وانتشرت من دول المدينة المحيطة بالفاتيكان مركز السلطة الدينية الأكبر في أوروبا، وربما يعود هذا إلىٰ معاناة أهل إيطاليا من السلطة المباشرة للبابوات خاصة في ما يتعلق بملكية الأراضي، ودعم الفاتيكان لعائلات دون أخرىٰ لحُكم المدن الإيطالية الكبرىٰ مثل نابولي وفلورنسا وغيرها، بالإضافة إلىٰ الضرر الذي أصابهم إبان الحروب الصليبية ماديًّا ومعنويًّا، فقد كانوا علىٰ علاقة تجارية ممتازة مع الإمارات الإسلامية في البحر المتوسط، وأدت الحروب إلىٰ تقليص التبادل التجاري مما جعل مدن الموانئ الرئيسية وخصوصًا البندقية تتضرر بشكل كبير وواضح، الأمر الذي أسهم بطبيعة الحال في توليد حالة من الضغينة تجاه السلطات المسببة للضرر.

---

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٧٤.

وللكلام عن مفهوم السلطة في هذا العصر لا بد من المرورعلىٰ شخصيتين شديدتي الأهمية في صياغة المفهوم وهما: ميكافيلي وجان بودان.

• مفهوم السلطة عند ميكافيلّي:

نستطيع أن نقول أن ميكافيلي كان علامة فارقة في التنظير للسياسة العامة في أوروبا؛ ذلك أنه عبّر وبشكل مكتوب عن بذور ما سيُعرف لاحقًا بالمدرسة الواقعية في السياسة والعلاقات الدولية، تلك التي تعتبر القوة واكتسابها والحفاظ عليها عاملًا رئيسيًّا في دورة الدول.

ويمكننا رسم المعالم الأساسية لمفهوم السلطة عند ميكافيلي من خلال ثلاثة عناصر أساسية: طبعية الشر، أولوية البقاء، العلمانية الواضحة.

* **طبعية الشر**: يصرح نيقولا ميكافيلي في أكثر من موضع بأن الإنسان كائن شرير وسيئ بطبعه، وإن كان الإنسان سيئًا باعتباره فردًا فإن المجتمع الذي سيولّده هو مجتمع سيئ،وبالتالي فإن السلطة السياسية هي ضرورة لضبط ذلك الشر والسوء، يقول: «أشار جميع كتّاب السياسة عبر التاريخ الطويل إلىٰ أن هناك عددًا ضخمًا من الأمثلة التي تقيم الدليل علىٰ أن الواجب يدعو عند تأليف الدول والتشريع لها إلىٰ اعتبار الناس جميعًا أشرار، وإلىٰ

أنهم ينفّسون دائمًا عما في ضمائرهم من الشر عندما تتاح لهم الفرصة للتنفيس عن ذلك»[1].

* **أولوية البقاء**: بقاء الدولة أو النظام عند ميكافيلي هو المصلحة المطلقة والقيمة العليا التي يسعىٰ إليها، فهو يعتبر السلطة خيرًا قائمًا بذاته، ويعتبر فضيلة السلطة الوحيدة هي أن تبقىٰ وأن تنجح[2]، وبالتالي فإن أي اعتبارات أخلاقية أو دينية هي مجرد أداة في يد السلطة للبقاء، ومن هذا المنطلق نجد ميكافيلي يحصر بحثه في الطرق التي يمكن من خلالها الاستحواذ علىٰ السلطة والحفاظ عليها وتوسيعها، ولم يدخر في ذلك أي جهد حتىٰ إنه قال: «إنه أفضل لك أن يخشاك الناس علىٰ أن يحبوك»[3].

* **العلمانية الواضحة**: والتي لم تكن منتشرة بقوة في تلك الأيام؛ فقد انتشرت دعوات التوفيق أو دعوات المصالحة الدينية، لكن ميكافيلي أكد وبشكل قاطع أنه لا مجال لتعدي السلطة الدينية علىٰ السلطة السياسية، بل وذهب إلىٰ أن السلطة السياسية هي السبب الرئيسي في فساد الحالة الدينية في إيطاليا فيقول:

«... نحن -الإيطاليين- ندين لكنيسة روما وقسيسها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلقي، بل ندين لها بدين أعظم

---

(١) صعب، حسن، ١٩٩٦، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط١ ص٩٥، والمقولة مشهورة عنه.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٧٨.

(٣) المرجع السابق ص٧٩.

هو ذلك الدين الذي سيؤدي بنا إلىٰ الإنهيار؛ ذلك أن الكنيسة هي التي عملت وما زالت تعمل علىٰ تقسيم وطننا . . . الدولة لا يمكن أن تسعد إلا أذعنت إذعانًا تامًّا لحكومة واحدة، ويستوي أن تكون الحكومة ملكية أو جمهورية كما هو الحال في فرنسا وإسبانيا، ولكن إيطاليا لم تساير واحدة منها ولم تخضع لحكم ملكي أو جمهوري، وذلك كله بسبب الكنيسة»[(١)].

وقد هدف ميكافيلي بهذا الخطاب وبغيره إلىٰ هدم فكرة ازدواج السلطة من خلال هدم أي ادعاء بالسلطة للكنيسة مهما كانت طبيعتها، وأيّد الحكم المطلق في يد السلطة الواحدة التي دعا إليها، ودعا للتنكر لأي مبادئ تتعارض مع قوة الدولة وثباتها وتوسعها.

ومن الأفكار التي رفضها ميكافيلي فكرة توارث الحكم، ومع أن التوارث يتناسب مع نظريته في السلطة المطلقة إلاَّ أن رفضه للوراثة جاء لسبب آخر وهو أنه «في الأصل يختار الشعب لنفسه أو يوافق علىٰ الأمير الذي يفرض نفسه بخصاله، لكن مبدأ الوراثة يؤدي إلىٰ إعطاء السلطة لغير القادرين وغير الصالحين كخلفاء للأمير، فضلًا عن أنهم لا همّ لهم إلا إرضاء أذواقهم وطموحهم الشخصي»[(٢)]، لكن ميكافيلي لا يحذر من الوراثة لمجرد اعتقاده بوصول من ليسوا كفئًا، بل يوضح أن السبب

---

(١) ميكافيلي، نيقولا، ١٩٨٢، المطارحات تعرب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ص٦١٩.

(٢) ميكافيلي، نيقولا، مرجع سابق ص٦٢٠.

الأساسي لمثل هذا الطرح -غير المألوف وقتها- هو أن ذلك يؤدي إلىٰ أن «يصبح الحكم شعبيًّا، ويغرق الحكم الشعبي في الفوضىٰ، ويعود تحت ضغط الضرورات إلىٰ الإمارة، ومن هذه الدرجة يتردّىٰ من جديد في الفوضىٰ»[(١)].

إذن يتضح لدينا أن المحرك الأساسي لأي فكرة متعلقة بالسلطة عند ميكافيلي هو الحفاظ علىٰ بقاء الدولة وقوتها، مما أثر في مفهوم السلطة السياسية، وجعله ينتقل إلىٰ حيز لا أخلاقي، بعد أن كان اليونان يتمنون وصول الفلاسفة للسلطة؛ لأنهم العقلاء، ويُنظّر الرومان لعلوِّ القانون علىٰ الحاكم والمحكوم، ويتحدث سياسيُّو العصور الوسيطة عن القانون الإلهي العام الذي يكفل خير البشرية، جاء ميكافيلي ليحرر مفهوم السلطة السياسية من أي ضابط عدا ضابط القوة والبقاء، ممهدًا بهذا لفكر واقعي متطرف يؤمن بالسيطرة والنفوذ دائم التوسع، ذلك الفكر الذي سيكون له أثر ضخم في توجيه الدفة الأوروبية والعالمية خلال القرون التالية.

• مفهوم السلطة السياسية عند جان بودان[(٢)]:

تكمن أهمية دراسة مفهوم السلطة عند بودان من أنه كان من أوائل من فرّقوا بين مفهومَي؛ السيادة والسلطة، (هذا الفرق

---

(١) المرجع السابق، ص٦٢٠.

(٢) جان بودان (١٥٣١-١٥٩٦م) مفكر وسياسي فرنسي، عمل محاميًا في بداية حياته، ثم شغل وظائف مرموقة في الدولة الفرنسية فكان وكيل الدولة الفرنسية في البرلمان.

سيصبح جوهريًّا بشكلٍ واضح داخل منظومة الفكر السياسي الإسلامي حديثًا)، فقد كان يدعو للحكم الملكي المطلَق خاصَّةً في التشريع، فقد كان يقرر أن المُشرِّع هو السيد المطلق[1].

وعرّف السيادة بأنها: «القدرة علىٰ إعطاء القانون، وخَرقِه»[2]، وهذا التعريف شديد الأهمية في سياق مفهوم السلطة؛ لأنه من أوائل التعريفات التي تقسّم السلطة إلىٰ سلطتين: سلطة تشريع: وهي السلطة العليا، وسلطة تنفيذ: وهي السلطة الدنيا، والتي عرّفها بودان بأنها: «القوة العظمىٰ المفروضة علىٰ المواطنين والأشياء»[3]، فهي إذن قوة الفرض، وهي تفرض ما تمليه السلطة العليا عليها من قوانين.

- **ميزات السيادة عند بودان:**

بما أن السيادة هي السلطة العليا عند بودان فقد جعل لها خصائص تميزها عن غيرها من السلطات، ونستطيع تلخيص تلك الخصائص[4] بالتالي:

* **دائمة**: فهو يعتبر ديمومة السيادة شرطًا لاعتبارها سلطة عليا، وإلا فهي مجرد وصاية علىٰ السلطة سرعان ما تتبدل وتتغير.

---

(١) صعب، حسن، مرجع سابق ص ٩٧.

(٢) مرجع سابق ص ٩٧.

(٣) نصر، محمد عبد المعز، مرجع سابق ص ١٣٤.

(٤) لخصت الخصائص من كلام بودان المنقول في نصر، عبد المعز، مرجع سابق ص٤٢٩-٤٣٦.

* **مطلقة**: لأن صاحب السيادة هو من يضع الحدود، فالسلطة يجب أن تُمنحَ للأمير، فيفعل بها ما يشاء في حرية تامّة دون أي التزامات أو شروط (مع أنه قام بوضع شروط لاحقًا).

* **قابلة للتوزيع**: فهو يعتبر أن السيادة مسؤولية عظيمة، وبالتالي يمكن للأمير أو الرئيس أن يوزعها علىٰ الوزراء أو المحكمة الدستورية العليا مع عدم تفضيله لذلك.

واشترط بودان علىٰ صاحب السيادة أربعة شروط أساسية[1]:

* أن يحترم القانونَين الإلهي والطبيعي؛ فهما أسمىٰ من قانون البشر، ومن ثَمَّ فإن التقيُّدَ بهما واجب علىٰ الحاكم والمحكوم.

* أن لا يغيِّر قواعد توارث العرش في فرنسا، وتعني هذه النقطة بالمصطلح الحديث: عدم تغيير قواعد اللعبة السياسية ليمنع غيره من الوصول إلىٰ السلطة.

* أن لا يتنازل عن أي جزء من ممتلكات الدولة؛ لأن في هذا انتقاصًا من سيادتها.

* أن لا يجرد أحدًا من ممتلكاته دون سبب، وتعني هذه النقطة بالعموم: احترام حقوق الإنسان الطبيعية والتي يكتسبها بالولادة.

---

(١) الظاهر، حسن، مرجع سابق ص٢٤٤.

• **مفهوم السلطة السياسية في العصر الحديث:**

يعتَبر عددٌ من الباحثين[1] العصرَ الحديث[2] من أهم العصور المُؤّطِّرة لمفهوم السلطة الذي قامت عليه الدول القومية ثم ما بعد القومية في أوروبا، وبالتالي العالم بأسره بسبب الموجة الاستعمارية الضخمة التي قادتها أوروبا في ما عُرِف بالحقبة الكوليونولية؛ الأمر الذي جعل العالم متأثرًا بالثقافة الغربية في المجالات المختلفة وأهمها هنا: مجال الثقافة السياسية، فقد بَنَت الاستعمارياتُ الغربية حكوماتٍ داخل الدول المستعمرَة علىٰ النسق الأوروبي، فضلًا عن ابتعاث رجال الدولة والمثقفين وأبناء الأسر الحاكمة في تلك الدول للدراسة في أوروبا، مما جعل الثقافة السياسية الأوروبية -بأشكالها المختلفة- سائدة علىٰ حساب باقي الثقافات.

ومن أهم الأحداث المؤثرة علىٰ مفهوم السلطة ما يُعرف بالثورة البيورتانيةفي إنجلترا والحربين الأهليتين الإنجليزيتين والثورة الفرنسية، ومع كون الثورة الفرنسية ثورة شعبية مطالِبة بالحقوق إلا أنها كانت بشكل واضح دائرة حول تقييد السلطة، والأمر أوضح بالنسبة للحربين الأهليتين الإنجليزيتين؛ فقد دارتا حول ثلاثة مفاهيم سياسية أساسية[3] وهي: الحرية الدينية وموقع

---

(١) حسن الظاهر، محمد كامل ليلة، عبد السلام البخيتي وغيرهم.

(٢) القرون السابع والثامن والتاسع عشر الميلادية.

(٣) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٨٦.

السلطة ومصدرها، والتمثيل السياسي للتجار وأصحاب رؤوس الأموال.

ويُذكر في هذه الحقبة أربعة مفكرين ساهموا بشكل كبير في هذا المجال هم هوبز، وجان جاك روسو، وجون لوك الذين ارتبطت أسماؤهم بنظرية العقد الاجتماعي، ومونتسيكيو الذي ارتبط اسمه بمبدأ فصل السلطات.

وسنمر سريعًا علىٰ إسهاماتهم في مفهوم السلطة باختصار لنكوّن صورة عامة عن تلك المرحلة.

- **السلطة السياسية عند توماس هوبز[١]:**

نستطيع أن نقول أن توماس هوبز كان أول من أعاد إحياء نظرية العقد الاجتماعي في العصر الحديث مما وصل إلينا من التراث الغربي المكتوب، فقد كانت هذه النظرية مطروحة في عهد السوفسطائيين اليونان، وشاعت مدة في العصور الوسطىٰ[٢] إلا أن المفهوم تغير مع الوقت.

فقد كان المفهوم الأساسي للعقد الاجتماعي هو أن الأفراد اتفقوا في ما بينهم علىٰ إقامة مجتمع يرعىٰ فيه كلٌّ فرد حقوقَ غيره، ويتنازل عن بعض حقوقه للجماعة بهدف الاستقرار وحفظ

---

(١) مفكر إنجليزي وُلد في مدينة مالمسيوري ولتشير عام ١٥٨٨، من أهم مؤلفاته: عناصر القانون، عن الحقوق المدنية، واللفياثيان.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٨٨.

باقي الحقوق العامة، ووكّلوا إدارة أمور الجماعة إلىٰ هيئة عليا من بينهم أصبحت تُعرف بالسلطة أو الحكومة.

لكن هوبز اعترض علىٰ فكرة نشوء المجتمع ثم نشوء السلطة، وقرر أنهما أُقيما في نفس الوقت ولا نستطيع الفصل بينهما أو التفريق في أوقات النشوء؛ لأن مجموعة الناس تلك لم تكن مجتمعًا بقدر ما كانت جمهرة من الناس تتصارع بهدف البقاء، مما أدىٰ إلىٰ شيوع حالة من الاضطراب والفوضىٰ المستمرة[1].

وهو بهذا يخالف أرسطو الذي جعل الجماعة السياسية ظاهرة طبيعية بدلًا من أن تكونَ صناعة إنسانية مقصودة؛ لأن الإنسان -عند هوبز- ليس اجتماعيًّا بطبعه لكن المصلحة الشخصية ساقته إلىٰ الاجتماع[2].

وفي هذا السياق يقول هوبز متكلمًا عن العقد الاجتماعي:

«إنه أكثر من الرضا أو الاتفاق؛ فهو وحده حقيقة لهم جميعًا في شخص واحد بعينه، أُقيم بتعاقد كل إنسان مع كل إنسان مثل أن يقول كل إنسان لكل إنسان إنِّي أُخوِّلُ السلطة وأتنازل عن حقي في حكم نفسي لهذا الإنسان أو لهذا الاجتماع من الناس علىٰ شرط أن تتنازل عن حقك له وتخول السلطة لكل

(١) نصر، محمد عبد المعز، مرجع سابق ص٦٩.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص ٨٩.

أعماله علىٰ نمط مشابه، وحين تم هذا أُطلق علىٰ جمهور الناس الذين اتحدوا في شخص واحد اسمه الدولةأو المجتمع المدني، وهذي هي نشأة ذلك التنين العظيم أو بالأحرىٰ إن تكلمنا عنه بإجلال: هذه نشأة الإله الفاني الذي ندين له في ظل الإله الخالد بسلامنا والدفاع عنا»[١].

وانبنىٰ علىٰ هذا التصور لدىٰ هوبز تقسيمه للدول إلىٰ دول مؤسَّسة ودول مكتسَبة؛ والفرق بين هاتين الدولتين هو إرادة الإنشاء، فالدولة المؤسسة نشأت بإرادة أفرادها ورضاهم ومن ثم تعاقدهم علىٰ التخلي عن الحقوق لصاحب السلطة، أما الدولة المكتسبة فقد نشأت بصورة لا إرادية نتيجة للعنف والحرب، فالأساس في الدولة المكتسبة هو القوة، والأساس في الدولة المؤسسة هو الرضا المتبادل[٢].

ومن الملاحظ في مفهوم السلطة لدىٰ هوبز أنه مطلق لا يُقيَّد إلا بعدم قدرة الحاكم علىٰ ممارسة السلطة[٣]؛ بمعنىٰ أن الحاكم -بصفته متعاقدًا مع الشعب- هو ذو سلطة مطلقة، ولا يمكن نزعها منه، ولا تقييدها بأي قيد إلا في حالة لم يعد الحاكم قادرًا علىٰ اتخاذ القرارات بسبب جنونه أو وقوعه في الأسر.

(١) نصر، محمد عبد المعز، مرجع سابق ص٧٢.

(٢) الظاهر، حسن، مرجع سابق ص٣٧٣.

(٣) Hobbes, Tomas, 1980: Leviathan, London penguin books p14.

ومن الأمثلة علىٰ إطلاق سلطة الحكم لدىٰ هوبز أنه جعل في يد الحاكم السلطات التالية من باب المثال لا الحصر[1]:

* سلطة الدفاع والأمن الداخلي والخارجي.
* سلطة تنظيم التجارة الخارجية والداخلية.
* سلطة تنظيم التقاضي، والفصل في النزاعات.
* سلطة إعلان الحرب والسلم.
* سلطة الرقابة علىٰ التعبير.
* سلطة تنظيم الملكية الشخصية والعامة.
* سلطة تحديد ما عليه الثواب والعقاب.

نلاحظ أن النقاط المذكورة أعلاه هي سلطات مُوزَّعة علىٰ الفئات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، بل إن هوبز تجاوز حدود المألوف وجعل للحاكم سلطة علىٰ الثقافة والعلوم السائدة، فذكر بأن الحاكم له سلطة «الحكم علىٰ النظريات والمبادئ الصالحة للانتشار بين شعبه»[2].

وانطلاقًا من مفهومه للسلطة لم يفصل هوبز بينها وبين السيادة، واعتبر السيادة أهم معالم السلطة غير المنفكة عنها، ولذلك نجده مؤيدًا للنظام الملكي بشكل واضح، ومفضّلًا له علىٰ

---

(١) Hobbes, Tomas, 1980: Leviathan, London penguin books p14-17.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق، ص٩٠.

الأنظمة الأخرىٰ[1]، ويبرر ذلك بفكرة واقعية عملية بعيدة عن المثاليات المنتشرة في الأدبيات اليونانية والرومانية، وهي أن الصراع بين مصلحة الجهة الحاكمة ومصلحة الشعب التي تحكمه قائمة ومستمرة بشكل دائم، وبالتالي فإن كان عدد المشتركين في الجهة الحاكمة أقل سيكون إرضاء مصالحهم أسهل، فإن كان النظام ملكيًّا فالشخص الحاكم واحد، ويمكن تحقيق مصلحته بأقل الخسائر الممكنة. أما لو كان الحاكم جمعية عمومية أو برلمانًا[2] فإن مصالحهم سوف تتعقد وتتشابك وتصبح ضخمة في مقابل مصالح الشعب وهذا سيؤدي للتصادم الحتمي[3].

وكنتيجة منطقية للسابق ذكره فإن موقف هوبز من فصل السلطات كان واضحًا؛ وهو الرفض التام بل والتشنيع علىٰ من يدعو إليه واعتباره ناشرًا لبذور الخلاف والفتنة، واعتبر مبدأ فصل السلطات مدعاة لخروج المواطنين علىٰ سلطة الحاكم المطلقة، واعتبر فصل السلطات أيضًا خروجًا علىٰ مبدأ السيادة التي لا تتجزء. ولم يعترف بسلطة الكنيسة، وجعلها إحدىٰ المؤسسات الخاضعة للحاكم وهاجم دعاة تقسيم السلطةلدنيوية ودينية (روحية)[4].

(١) Hobbes, Tomas, 1980: Leviathan ,London penguin books p14.

(٢) نلاحظ هنا أن هوبز يكتب في أجواء الحرب الأهلية الانجليزية بين البرلمان والملك.

(٣) الظاهر، حسن، مرجع سابق ص٢٧٧.

(٤) ليل، محمد كامل، مرجع سابق ص ٤٨٠.

ومن المسائل التي جعلت هوبز ينفرد عن باقي أصحاب نظرية العقد الاجتماعي هي مسألة خضوع الحاكم أو الحكومة للقوانين، فهو يعتبر القانون مُلزِمًا للأفراد غيرَ ملزمٍ للحكومة والحاكم؛ لأن القوانين ملزمة للشعب بإرادة الحاكم، والحاكم لا يلزم نفسه بإرادته. بل ذهب هوبز إلىٰ أبعد من ذلك ولم يعترف بعلوية القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية للبش، فليس هناك قانون فِعلي إلا ذلك الذي يصدر عن صاحب السيادة والسلطة[1]، ويبدو أن هذه المسألة كان فيها رد علىٰ بودان الذي قيّد السيادة بالقوانين الطبيعية والإلهية.

ويظهر بشكل واضح أن مصدر السلطة لدىٰ هوبز هو مجرد التعاقد واجتماع الإرادات، وليس هناك مصدر علويٌّ أو مصدر ديني للسلطة، وينتهي دور المصدر بإعطاء السلطة للحاكم، ولا يمكن نزعها منه، ولا يحق لهم الثورة عليه، ولا ينتهي دور الحاكم إلا بفنائه المادي أو المعنوي، والذي يعني عدم قدرته علىٰ ممارسة السلطات الموكولة إليه.

- **السلطة السياسية عند جون لوك[2]:**

ومع كَونِ لوك من نفس البيئة التي خرج منها هوبز إلا أن تفسيرَيهما للسلطة اختلف بشكل كبير، خاصَّةً في ما يتعلق

---

(١) نصر، عبد المعز، مرجع سابق ص٧٣.

(٢) جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤): مفكر ودبلوماسي إنجليزي، وُلد لأسرة إنجليزية متوسطة الحال، تم نفيه لهولندا وكتب هناك أهم كتبه.

بصاحب السلطة، واعتباره جزءًا من العقد الاجتماعي، والقيود التي تُقيِّد سلطته، والتفريق بين موضع السيادة في المنظومة السياسية وفصلها عن السلطة وغير تلك المسائل، ويُرجِع بعض الباحثين[١] هذا الاختلاف مع تقارب المكان والزمان بينهما إلىٰ طبيعة المنفىٰ الذي قضىٰ كل واحد منهما بقية حياته فيه، فهوبز نُفيَ إلىٰ فرنسا حيث الحكم الملكي المطلق إبان الثورة الفرنسية، أما لوك فقد تم نفيه إلىٰ هولندا حيث كانت الأجواء مختلفة بشكل كلي من ناحية التسامح الديني والحرية السياسية، مما جعل آراء لوك تنحو نحو الليبرالية الكلاسيكية التي ربما يكون هو أحد آبائها.

وبينما يتفق لوك مع هوبز في مبدأ التعاقد الاجتماعي إلا أنه يقدم أحد أهم المبادئ التي ستصبح علامة فارقة داخل النظرية الليبرالية لاحقًا، وهو مبدأ الفصل بين المجتمع والدولة؛ فيرىٰ لوك أن الحياة قبل الدولة كانت تسير حسب القانون الطبيعي ولم تكن حالة من الفوضىٰ، لكن بساطة المنظومة المصلحية جعلت الحياةَ دون سلطة ممكنًا، ولكن ومع تعقيد تلك المنظومة وخرق قدسية المِلكية الخاصة المقررة في القانون الطبيعي فإن الأفراد قاموا بالقرار الواعي من خلال التعاقد بتشكيل الكِيان السياسي لتعظيم المصلحة والانتقال إلىٰ حالة أفضل من الحالة التي كانوا

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٩٤.

عليها، وهذا يعني أن حالة الكيان السياسية تابعة لحالة الجماعة البشرية الطبيعية، فلا بد أن تكونَ خاضعةً أوَّلًا للقانون الطبيعي[1].

ويشدد لوك علىٰ أن الحاكم هو طرف من أطراف العقد، ويترتب علىٰ هذا أن له حقوقًا وعليه واجبات، وليس مطلق السلطة، فالأفراد لم يقوموا بالتخلِّي عن جميع حقوقهم، بل تخلوا عن جزء منها مقابل واجبات علىٰ السلطة الحاكمة مثل حفظ الحقوق والأمن وإقامة العدل، وبالتالي فإن الحقوق الطبيعية التي كانت للفرد قبل دخوله في العقد مثل حق التملك والتنقل والحياة وغيرها تبقىٰ له مع ذهاب جزء بسيط لكيان الدولة الحديث.

ويترتب علىٰ هذا أيضًا أن الحاكم إذا تخلىٰ عن واجباته المُوكَّلة إليه في العقد فإنه يصبح حاكمًا مطلقًا، وحقٌّ لجميع الأفراد مقاومته[2].

وعلىٰ عكس هوبز أيضًا يُقسِّم لوك السلطات إلىٰ ثلاث سلطات:

(١) **سلطة المشرِّع (التشريعية)**: وهي المخوَّلة بوضع القوانين للجماعة السياسية بهدف الحفاظ عليها وعلىٰ حقوق أفرادها، وتخضع جميع السلطات الثانية لهذه السلطة؛ لأنها الهيئة التي تمثل مصالح لشعب العليا.

---

(١) بدوي، ثروت، ١٩٤٦، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ص١٣٤.

(٢) بدوي، ثروت، مرجع سابق ص١٦٣.

(٢) **سلطة حاكم (تنفيذية)**: وهي السلطة المأمورة بتنفيذ ما تشرِّعه السلطة التشريعية، وعندما يتحدث لوك عن السلطة التنفيذية فهو عادة يتحدث عن الملك.

(٣) **سلطة فيدرالية (تمثيلية)**: وهي سلطة مكونة من ممثِّلي المقاطعات، وهي نواة ما يُعرف اليوم بمجلس اللوردات، وتختص في العموم بكل ما يتعلق بالسياسة الخارجية مثل الحرب والسلام وعقد المعاهدات.

ويلاحظ هنا أن تقسيم لوك يختلف عن التقسيم الذي سيصبح معهودًا لاحقًا علىٰ يد مونتسيكيو في النقاط التالية:

* **التفريق بين السلطة التمثيلية والسلطة التشريعية**: مع أنه كان يشدد علىٰ فكرة أن الأجهزة التشريعية يجب أن يكون قوامها مواطنين[١]، إلا أنه لم يشترط كون المواطنين ممثِّلين منتخبين للشعب، بل من الممكن أن يكونوا تكنوقراطيين وقانونيين مثلًا، إلا أنهم يجب أن يكونوا من المواطنين وليس من العائلة المالكة. لكنه فضّل في مواضع أخرىٰ أن يكون البرلمان منتخَبًا[٢].

وجعل السلطة التمثيلية مقتصِرة علىٰ من يعينهم الملك من المقاطعات والمحافظات، وفي هذا تسهيل للاستبداد، وجعل التمثيل الشعبي بيد السلطة التنفيذية.

---

(١) الظاهر، حسن، مرجع سابق ص٣١٠.

(٢) نصر، عبد المعز، مرجع سابق ص٨٦.

* **عدم ذكر السلطة القضائية:** ويبدو أن لوك اعتبر أن السلطة القضائية إحدىٰ واجبات السلطة التنفيذية بصفتها المنفذة لأحكام السلطة التشريعية.

يمثل حق الأغلبية عند لوك مِفصلًا مهمًّا في طبيعة النظام السياسي وهو حق الشعب دائمًا، وبالتالي فإن السلطة السياسية إذا أهملت حقوق الأغلبية واتجهت لتحصيل مصالحها أو انتهكت ممتلكات المواطنين فهي فاقدة للشرعية؛ لأنها أخلّت بشروط التعاقد التي تنازل الأكثرية عن بعض حقوقهم لأجلها.

ولذلك كان لسيادة القانون علىٰ الجميع عند لوك أهمية كبيرة فيقول: «حيثما ينتهي القانون يبدأ الاستبداد»(١).

• السلطة السياسية عند جان جاك روسو(٢):

ربما يكون الإسهام الأكبر لروسو في ما يتعلق بمفهوم السلطة وخصوصًا في مجال العقد الاجتماعي هو طرحه لفكرة الإرادة العامة؛ ذلك المفهوم الذي سيصبح ذا أثر ضخم في النظرية السياسية لاحقًا.

---

(١) المرجع السابق ص٩٠.

(٢) جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨): مفكر فرنسي، وُلد في جنيف لأبوين فرنسيين عام ١٧١٢، حاز علىٰ عدد من الجوائز الأكاديمية أهمها جائزة أكاديمية ديجون بباريس، أهم مؤلفاته: العقد الاجتماعي واميل، تُوفي في باريس معانيًا من فقر شديد لازمه طوال حياته.

وبالرغم من هذا فطُرُوحات روسو في ما يتعلق بنشأة السلطة ومصدرها تتجه بعيدًا عن المدرسة الواقعية والاعتراف بأثر القوة في شرعية السلطة؛ فهو يقرر في أكثر من موقع أن مصدر السلطة راجع للاتفاق المصاحب للرضا وليس للقوة فيقول:

(. . . أدركنا أن ليس لإنسان سلطان طبيعي علىٰ أخيه الإنسان، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تَخلق حقًّا، وعرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم علىٰ اتفاقات عُقدت بينهم، وأن صاحب القوة العليا أي الأقوىٰ بين الناس لا يمكن أن يُؤتىٰ من القوة ما يكفلُ له السيادةَ دائمًا، اللهم إلا إذا قلب القوة حقًّا، واتخذ الطاعة واجبًا، وهذا محال؛ لأن الخضوع للقوة حكم ضرورة، ولا يمكن أن يكون واجبًا؛ لأنه ليس بالعمل الإرادي الحر فليس ثمة التزام يضطرنا إليه، فالقوة من ثم لا تخلق حقًّا . . .)[١].

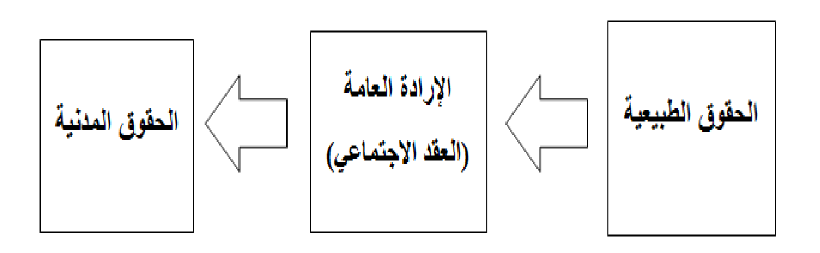
وبالرغم أيضًا من اتفاقه مع هوبز ولوك في مبدأ العقد الاجتماعي فتصوره للعقد وأطرافه والحقوق التي تم التنازل عنها مختلف بشكل مؤثر[٢]؛ فهو يرىٰ أن الأفراد يتنازلون بشكل كامل عن جميع حقوقهم الطبيعية موافقًا بذلك هوبز، إلا أنه يقرر أن تلك الحقوق تجتمع في بوتقة واحدة لتنتج الحقوق المدنية التي يتمتع بها الأفراد في المجتمع بصورة متساوية؛ فهم متساوون

---

(١) Jean jalues rousean, social contract, 2010, earlymoderntexts p3.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص٩٩.

بالتخلي عن الحقوق الطبيعية، ومتساوون في الحقوق التي تلقوها من البوتقة التي صهرت جميع إراداتهم في ما سيُعرف بالإرداة العامّة (انظر الشكل ١).



الشكل رقم (١)

لكنه يختلف مع هوبز في أن الأفراد لا يتخلون عن حقوقهم لهيئة تصبح ذات سلطة مطلقة بل يتخلون عنها لأنفسهم، أي للجماعة المكوَّنة منهم جميعًا، وتجمُّع إرادات الأفراد هذا هو الإرادة العامة التي تُنشئ السلطة.

وتتميز الإرادة العامة أو السلطة الناتجة عنها بعدد من الميزات عند روسو، منها[1]:

* أن هدفها هو الخير العام وليس المصالح الشخصية للذوات القائمة علىٰ السلطة.

(١) الظاهر، حسن، مرجع سابق ص٨٤.

* أن مصدرها الجميع؛ ولذلك يجب أن تُطبَّق علىٰ الجميع.

* أنها علىٰ صواب دائمًا وقلَّ أن تُخطئ؛ كونها تفكر بالعقل الجمعي.

* لها حق التشريع الكامل، ولا تملك التنازل في حق التشريع لأي كان.

* لا تنفِّذ الشرائعَ التي تسنها بنفسها، وإنما تعهد بذلك إلىٰ موظفين تحت إشرافها.

ونستطيع أن نرىٰ من خلال هذه الخصائص مَعلمَين مهمَّين في تصور روسو للسلطة:

أولًا: عدم إيمان روسو بفصل السلطات الكامل؛ فهو يرىٰ أن السلطة التشريعية هي الأساس، وهي من تعيِّن مندوبين لها أو موظفين؛ لتنفيذ ما تشرِّعه من قوانين، ويَعتبِر روسو أن السلطة التشريعية هي الإرادة العامة؛ أي الشعب بكامله وهذا يعني الاستفتاء العام في كل ما يتعلق بالدستور والقوانين، فالحكومة أو الجهة التنفيذية هي إحدىٰ أذرع السلطة التشريعية وليست قسيمة لها، والحكومة تنشأ باعتبارها نتيجة للقانون لا باعتبارها نتيجة للإرادة العامة والعقد الاجتماعي وبالتالي فإن ما تقرره الحكومة يمكن إلغاؤه من المشرِّعين الأساسيين وهم أفراد الشعب.

ثانيًا: لا يفرق روسو بين السيادة والسلطة[1]: فهو يعتبرهما شيئًا واحدًا من حيث المصدر والنتيجة، فلا سلطة بلا سيادة، ولا سيادة بلا سلطة، وكلاهما ملك للشعب الذي يقرر إنتاجهما من خلال العقد.

- **السلطة السياسية عند مونتسيكيو[2]:**

يرتبط اسم مونتسيكيو بفكرة فصل السلطات، والذي يهمنا من فكرة فصل السلطات هنا تأثيرها علىٰ مفهوم السلطة، حيث ترجع فكرة فصل السلطات أساسًا إلىٰ ثلاثة أفكار أولية: قابلية السلطة للتقسيم، طبيعة الشر في الإنسان، والفصل بين الجهة الممارسة للسيادة والجهة الممارسة للسلطة.

أما عن قابلية السلطة للتقسيم فقد رأينا عددًا من المفكرين الذين لا يقبلون تقسيم السلطة باعتبارها صفة للشعب أو الحكام أو «الإرادة العامة»، والاعتراف بقابلية السلطة للتقسيم سواءٌ من ناحية النظرية أو الممارسة يجعل السلطة كِيانًا ديناميكيًّا يمكن تفصيل جزئياته وتوزيعها علىٰ المفوَّضين من قِبَلِ الشعب، بدلًا من أن تكون ممنوحة من الشعب للشعب بشكل مباشر ككيان واحد ثابت، وهذا له الكثير من التطبيقات العملية في الفقه الدستوري

---

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص١٠٠.

(٢) شارل مونتسيكيو (١٦٨٩-١٧٥٥): وُلد في مدينة لابريد الفرنسية لأسرة أرستقراطية، درس القانون واشتغل في المجال القانوني، أشهر مؤلفاته كتاب: روح القوانين والذي استغرق تأليفه عشرين عامًا.

خاصة في الدول ذات الأنظمة المعقدة كالولايات المتحدة وألمانيا.

وفي ما يتعلق بطبيعة الشر؛ فيبني مونتسيكيو فلسفته علىٰ فكرة أن السلطة قوة، والقوة لا تقيدها إلا قوة بطبيعتها؛ لأن ما من صاحب قوة إلا ويميل إلىٰ التعسف بها، وهذا ما علَّمنا إياه التاريخُ، وبحكم طبيعة الأشياء فإن القوة لا يوقفها إلا قوة[١].

والنقطة الأهم في فلسفته أنه يفصل بين الجهة الممارِسة للسيادة والجهة الممارسة للسلطة، ونقصد بالسيادة هنا ما عناه هو من كونها سلطة التشريع، فقد أبدىٰ مونتسيكيو إعجابًا واضحًا بكل من النظامين البريطاني والروماني القديم الذي قام علىٰ فصل السلطات، وامتدح كمية الحريات التي يحظىٰ بها الشعب الإنجليزي مقارنة بالشعب الفرنسي، مُرجِعًا هذا إلىٰ فصل الجهة الممارسة لسلطة التشريع والجهة الممارسة لسلطة التنفيذ؛ لأن الجمع بينهما يؤدي إلىٰ تضارب كبير في المصالح.

وبالرغم من هذا فقد كان مؤيِّدًا لنظام ملكي مدعوم بطبقة أرستقراطية قوية[٢]، ربما لأنه كان يعتبر هذا النظام هو الأكثر استقرارًا وأمانًا، فقد جعل المجالس التمثيلية مجلسَين: أحدهما من النبلاء والآخر من الشعب، ولكل واحد منهما حق الاعتراض علىٰ الآخر.

---

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص١٠٤.

(٢) المرجع السابق ص١٠٥.

- **مفهوم السلطة السياسية في الفكر الإسلامي:**

الأصل اللُّغَويُّ للسلطة موجود ومتوافر في القرآن الكريم والسنة النبوية، لكنه لا يحمل معنىٰ السلطة السياسية بقدر ما يمثل المعنىٰ اللُّغوي للمصدر، ومع عدم ورود كلمة سلطة في القرآن الكريم، فقد وردت بعض مشتقات الفعل (سَلَطَ) مثل:

* الفعل الماضي سلَّط، مثل قوله تعالىٰ في الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ﴾ **[النساء: ٩٠]**.

* الفعل المضارع يسلِّط، مثل قوله تعالىٰ في الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ **[الحشر: ٦]**.

* المصدر سلطان، ووردت في أكثر من ثلاثين موضعًا[(١)].

وبالرجوع إلىٰ كتب التفسير نجد للسلطان في القرآن الكريم معنيين[(٢)]:

* **الأول**: الحُجَّة القوية القاطعة، وقد جاء هذا المعنىٰ موافقًا للمعنىٰ اللغوي؛ من حيث كون القوة في الإثبات هي حقيقة الحجة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ﴾ **[النجم: ٢٤]**.

* **الثاني**: القدرة القاهرة والغالبة؛ أي السيطرة.

---

(١) العوضي، أحمد، ٢٠٠٢، السلطة السياسية في النظام الإسلامي، بحث منشور، جامعة أم القرىٰ، مجلد ١٢، عدد ١٩ ص٢.

(٢) العوضي، أحمد، مرجع سابق ص٣.

أما في السنة النبوية فقد ورد لفظ: السلطان بمعنىٰ الإمام، والبيت، والحجة[١]، مثل قول النبي ﷺ: «من كَرِهَ من أميرِه شيئًا فليصبر؛ فإنَّه من خَرَجَ من السلطان شبرًا فقد مات ميتةً جاهلية»[٢]، وجاء السلطان هنا بمعنىٰ الدولة أو الجماعة السياسية، وأيضًا في حديث النبي ﷺ: «ولا يَؤُمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانِه»[٣]؛ أي في بيته، وذكر البيت هنا لأنه محل وقوع سلطة الرجل لأنها أملاكه.

أما المعنىٰ الاصطلاحي للسلطة السياسية فهو يُبحَث عادة تحت ثلاث مفردات مشتهرة في كتب الفقه وعلم الكلام والعقائد وهي: الإمامة، الولاية، والخلافة[٤].

الخلافة هو المصطلح الأكثر شهرة؛ لأنه ارتبط بالممارسة الفعلية للسلطة السياسية، وهو المصطلح الذي يمثل السلطة السياسية العليا غير المقترنة بالأقاليم المختلفة علىٰ خلاف الولاية والإمامة، ولذلك لطالما أُطلق علىٰ الخليفة أوصاف مثل: صاحب الولاية العامة أو الإمامة الكبرىٰ. ولذلك فإن الولاية والإمامة تُعرّف في كتب السياسة الشرعية في باب التعريف بمفهوم الخلافة أو العكس.

---

(١) العوضي، أحمد، مرجع سابق ص٥.

(٢) صحيح البخاري، حديث رقم ٦٦٤٥.

(٣) صحيح مسلم، حديث رقم ٦٧٣.

(٤) الشريف، محمد شاكر، ٢٠١١، نظام الحكم، البيان للبحوث والدراسات، ط١، ص ٦.

والخليفة لغة من مادة خَلَفَ، ومادة (خ ل ف) في اللغة العربية تعود في مجملها إلىٰ معنىٰ البعدية؛ فالخَلَفُ هو كل من يجيئ بعد من مضىٰ، إلا أنه بالتحريك في الخير وبالتسكين في الشر (خَلَف وخَلْف)، والخليفة هو الذي يُستَخلَف ممن قبله[1].

ومن هنا يتبين أن معنىٰ الخليفة يُطلق باعتبارين أساسيين[2]:

(١) القدوم بعد سابق.

(٢) القيام مقام السابق، والسير علىٰ نهجه.

أما المعنىٰ الاصطلاحي للخليفة فقد ورد في عدد من كتب السياسية الشرعية، وهذه التعريفات جميعها تتفق في مضامين محددة، وإن اختلفت طريقة التعبيرعن تلك المضامين، ولكي نستطيع أن نبحث المفهوم بطريقة أدق فسنستعرض النتاج السياسي لستة من أشهر الكُتَّاب في السياسة الشرعية باختصار، وهم: ابن أبي الربيع، الفارابي، الماوردي، الغزالي، ابن تيمية، ابن خلدون[3].

---

(١) لسان العرب، مادة خ ل ف.

(٢) الشريف، شاكر، مرجع سابق ص ١١٨.

(٣) جئت بهذه الأسماء أمثلةً علىٰ مدارس التأليف في السياسة في التاريخ الإسلامي؛ فابن أبي الربيع مثالٌ علىٰ المدرسة الآخلاقية
(أقصد المدرسة التي تصنف في السياسة بصفتها فعلًا أخلاقيًّا أساسًا)، والفارابي مثال علىٰ المدرسة الفلسفية، والماوردي والغزالي أمثلةٌ علىٰ الكتابات المذهبية، وابن تيمية وابن خلدون مثالٌ علىٰ الكتابات المتعدية للمذاهب، والمتوجهة نحو الفكر السياسي. وهذا التصنيف اجتهادي ويمكن نقضه بغيره.

• **السلطة السياسية عند ابن أبي الربيع**[1]:

يعد شهاب الدين بن أبي الربيع أحد أوائل من تَطرَّق لمفهوم السلطة السياسية في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ويرىٰ ابن الربيع أن الإنسان مفتقرٌ بطبيعته إلىٰ غيره؛ لِسدِّ حاجته المختلفة، وأن هذا الافتقار والحاجة هو ما دفع الإنسان إلىٰ تكوين المجتمعات ومن ثَمَّ المدن ومن ثَمَّ الدول[2].

ويرىٰ ابن أبي الربيع أن السلطة السياسية قامت في المجتمعات بهدف حفظ العدل والسنن التي تمنع التظالمبين العباد، وبهدف جمع شمل المجتمع الذي قد يتشتت بسبب الخلافات. وقد سبق ابنُ أبي الربيع ابنَ خلدون في فكرة اجتماعيةِ الإنسان؛ يقول ابن أبي الربيع: «إن الله ﷻ خلق الإنسان بالطبع يميل إلىٰ الاجتماع والأنس، ولا يكتفي الواحد منهم بنفسه في الأشياء كلها، ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة وضع اللهُ سننًا وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكامًا يحفظون لهم السنن، ويأخذونهم باستعمالهم؛ لتنتظم أمورهم ويجتمع شملهم»[3].

(١) شهاب الدين ابن أبي الربيع، عالم سياسي وتربوي مسلم، تُوفي عام ٢٧٢ هـ علىٰ الراجح من كلام المحققين.

(٢) البخيتي، مرجع سابق، ص١٥٨.

(٣) ابن أبي الربيع، شهاب الدين، ١٤١٦، سلوك المالك في تدبير الممالك، دار العاذرية للطباعة والنشر، الرياض، ص١٢٩.

وقد قال بفكرة اجتماعية الإنسان عدد من فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو، لكن ابن أبي الربيع أضاف لها منحًى إلهيًّا؛ أي أنه قرر أن الله خلقه كذلك، ويلاحظ في النص أيضًا بعض العبارت التي توحي أن الله هو جعل الحكامَ حكامًا، وهو قوله: «ونصب لهم حكامًا» لكن الواقع الذي يظهر من كلامه بعد ذلك أنه لا يتكلم عن تعيين الشخوص، وإنما يتكلم عن فكرة الرياسة، أي أن الله جعل فكرة الرياسة والقيادة داخلة في فطرة الإنسان كما هو الاجتماع.

ويرىٰ ابن أبي الربيع أيضًا أن الحاكم يجب أن يكون أفضل الناس[1]، ويرىٰ أيضًا أن حكم الفرد الواحد هو النظام الأفضل؛ «لأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة، وتوقِعُ التشتت»[2]، ويرىٰ بعض الباحثين[3] أن فكرة أفضلية الحاكم متأثرة بآراء أرسطو وأفلاطون حول حكم الفلاسفة والحكماء، لكن النصوص الإسلامية من القرآن والسنة عمومًا فيها ما يساعد علىٰ تولُّد هذه الفكرة دون التأثر بالإغريق.

ويجعل ابن أبي الربيع أركان السلطة الحاكمة أربعة أركان: ركنان ماديان وركنان معنويان؛ أما الركنان الماديان: فالحاكم والرعية، وأما المعنويان: فالعدل والتدبير[4]، ويَذكُر صفات

(١) المرجع السابق ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق ص١٣٠.

(٣) البخيتي، عبد السلام، ص١٥٩.

(٤) ابن أبي الربيع، شهاب الدين، مرجع سابق ص١٣٢.

الحاكم ويطيل فيها، لكن ما يؤثر في مفهوم السلطة هنا هو ركن التدبير؛ لأنه يتكلم عن وظائف السلطة الحاكمة، وهي عنده أربعة أيضًا؛ وهي[1]:

(١) عمارة البلدان، ويمكن تسميتها حديثًا بالوظيفة الاقتصادية للدولة، حيث تحسن المنشآت، وبناء الأسواق، وتوسيع المدن، والقيام بتحديد السياسات المشجعة للعمران (الاقتصاد عمومًا)، ويتحدث بالتفصيل عن بعض السياسات مثل: تحسين أنظمة المياه، وتخفيف الضرائب، ومنع الاحتكارات الاقتصادية، وإنشاء المدن، وإبعاد الصناعات عن أماكن السكن، والرقابة الصحية علىٰ الأسواق، ويجدر التنبيه هنا أن ابن أبي الربيع يعيش في ما اصطُلِحَ علىٰ تسميته بالعصر العباسي الذهبي وهو عصر متقدّم نسبيًّا، والكلام عن مثل هذه الأمور ضمن وظائف السلطة لم يكن معهودًا ضمن المؤلفات السابقة، فكلام اليونان في النظرية السياسية كان أقرب ما يكون للتجريد أو المثالية مبتعدًا قدر الإمكان عن الوظائف اليومية للسلطة الحاكمة.

(٢) حراسة الرعية، وهو ما يُعرف اليوم بحفظ الأمن الداخليبأشكاله كافَّة، مثل تعيين الشرطة، وحراسة البيوت ليلًا، ومعاقبة المجرمين، ونفي المخرِّبين وغير ذلك.

---

(١) المرجع السابق ص١٥١.

(٣) تدبير الجنود، وهو ما يُعرف اليوم بالأمن الخارجي، ويتعلق بتحسين أوضاع الجيوش وتدريبها؛ لحماية المملكة من أي خطر خارجي.

(٤) تقدير الأموال، ونستطيع وصفها اليوم بالموازنة العامة للدولة، من خلال حساب الأموال الداخلة للدولة، والأموال التي تنفقها، وكيفية إنفاقها، وسياسات العطاء والمنع، وتوفير مصادر الدخل المستمرة، ومعاقبة المتجاوز في الإنفاق من المال العام، وإدارة ما يعرف اليوم بالمسؤولية الاجتماعية للدولة مثل؛ الرعاية الصحية، ودورالأيتام، والأسر الفقيرة وغيرها.

لكن ابن أبي الربيع كان ممكن تأثروا بشكل أو بآخر بإحدىٰ نظريات التفويض الإلهي التي تعتقد بأن الحاكم مفوض بطريقة غير مباشرة[١]،حيث يصرح بأن الله قد خص الملوكبكرامته، ومكن لهم في البلاد، وخولهم عباده، وحينئذ أوجب طاعتهم.

• السلطة السياسية عند الفارابي[٢]:

سيجد الباحث في تراث الفارابي أنه -وإن كان جغرافيًّا- موجود داخل حدود الدولة الإسلامية إلا أن روحه متعلقة بالغرب، باليونان خاصة؛ إذ إن نتاجه السياسي لا يعدو كونه تبنِّيًا

(١) محمد، علي، وآخرون، مرجع سابق ص ٣٥٥.

(٢) أبو نصر، محمد، الفارابي، هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي. ولد عام ٢٦٠ هـ/ ٨٧٤ م في فاراب في إقليم تركستان، وتُوفي عام ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م.

لآراء أفلاطون وأرسطو، أو توفيقًا بينهما إذا اختلفا، أو بناءً عليها، أو تصحيحًا لها، وجُلّ ما فعله لثقافته الإسلامية هو محاولة التوفيق بينهما وبين ما كتبه أستاذه الإغريقي.

لذلك كان من الصعب اعتبار الفارابي جزءًا من المنظومة الفكرية الإسلامية في هذا المجال إلا من خلال الاعتبار المكاني، فقد اعتبر الفارابي كما أرسطو وأفلاطون أن المجتمع نشأ نتيجة للحاجة الإنسانية المتبادلة، وأن هذه الحاجة تتطور مع الوقت لتصبح أكبر فيكبر المجتمع بها؛ ليصبح دولة مدينة ثم تجمُّعًا لدول المدينة ليصبح دولة وسطىٰ ثم عظمىٰ[1].

وقد جعل الفارابي للحاكم عدد من الصفات التي يجب أن يكون متصفًا بها، وهي صفات شخصية عمومًا مثل حسن المنطق، وحب التعلم والعلم، وعدم الإسراف في المأكل وغيرها، لكن صعوبة تحقيق هذه الشروط جعلته يسمح بتعدد الرؤساء لتتوافر الصفات الحميدة في مجموعهم وإن لم تتوافر في آحادهم.

ونجد في كلام الفارابي أيضًا حديثًا عن أفكار قد تُعتبر أساسًا للمدرسة الليبرالية الكلاسيكية مثل فكرة السعي نحو السعادة.

---

(١) شرف، محمد جلال، ١٩٩٠، نشأة الفكر السياسي الإسلامي، دار النهضة العربية، ص ٣٥٥.

• السلطة السياسية عند الماوردي[١]

يعتبر الماوردي أشهر فقهاء الشافعية في عصره، وقد أثّر الفقهُ بشكل واضح علىٰ طرحه الفكري؛ حيث تناول السلطة السياسية من نواحي الوجوب والحرمة والإباحة بشكل كبير، كما وأن كتابه والذي يعتبر كتابًا رائدًا في المجال الذي سيُسمىٰ لاحقًا بالسياسة الشرعية سُمِّي باسمٍ ذي طابع فقهي، وهو كتاب «الأحكام السلطانية». ويعتبر تراث الماوردي مهمًّا للغاية في تحديد معالم الفكر السياسي السُّنِّي المكتوب بعده؛ لأن معظم من جاء بعده استفاد منه بشكل واضح، اقتباسًا وبِناءً وتفريعًا.

ونستطيع تحديد مفهوم السلطة السياسية لدىٰ الماوردي من خلال تعريفه للإمامة حيث قال: «الإمامة موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا»[٢]، وهو بهذا التعريف يجعل السلطة السياسية مؤسَّسة نائبة عن مؤسِّس الدولة الإسلامية الأولىٰ في مجالين:

(١) حراسة المنظومة الأيديولوجية والأخلاقية للجماعة السياسية، وهو ما يُعرف حديثًا بالتجنيد السياسي والتنشئة

---

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (٩٧٤-١٠٥٨م)، أكبر قضاة آخر الدولةالعباسية، من أكبر فقهاء الشافعية، والذي ألّف في فقه الشافعية موسوعته الضخمة في أكثر من عشرين جزءًا.

(٢) الماورردي، أبو الحسن، ١٩٨٩، الأحكام السلطانية، دار ابن قتيبة، الأسكندرية، ط١، ص٣.

السياسية، ومن الواضح أن تقديمه لهذه المهمة نابع من اعتقاده بعلويتها وأولويتها.

(٢) تدبير الشؤون الدنيوية للجماعة السياسية: اقتصاديًّا وعسكريًّا وتجاريًّا وغير ذلك، وهو يُفصِّل في هذه الناحية في كتابه بشكل واضح، ويذكر واجبات الحكام والولاة في ما يتعلق بهذا المجال.

ويُعتبر ما كتبه الماوردي تقريبًا أول تعبير مكتوب منفصل عن النظرية السياسية لأهل السنة والجماعة، مع وجود كتب سابقة تحدثت عن جزئيات سياسية مثل الخراج لأبي يوسف، والسير الكبير للشيباني، أو كتب حديثية متعلقة بأحداث سياسية مثل الإمامة والسياسة لأبي قتيبة الدينوري؛ حيث عبر الماوردي عما طبقه أهل السنة عمليًّا منذ عصر مؤسس الدولة ﷺ وحتىٰ وقت الكتابة، ومن أهم الأفكار الأساسية في هذه النظرية فكرة وجوب إقامة الخلافة، فبينما كان الفارابي وابن أبي الربيع يتكلمان عن حاجة الإنسان للمجتمع ومن ثَمَّ الكيان السياسي، نقل الماوردي الإجماع علىٰ وجوب إقامة الخلافة[١]، ومعنىٰ إثبات الإجماع في هذا السياق أنه نقل موضوع السلطة السياسية من حيّز نتائج الاجتماع البشري إلىٰ حيز الواجبات الشرعية التي لا بد من العمل علىٰ إنجازها والحفاظ عليها، بمعنىٰ أن المسلمين في كل العصور

(١) الماوردي، أبو الحسن، مرجع سابق ص٣.

يتوجب عليهم أن يقوموا بإنشاء دولة، وهذه المسألة سوف تصبح ذات أهمية بالغة بعد انهيار آخر كِيان سياسي موسوم باسم الخلافة في القرن العشرين.

ومع أن هذه الفكرة كانت من الأمور العملية المفروغ منها عند عموم المسلمين منذ تأسيس الدولة إلا أن الدول في الجغرافيا الإسلامية كانت دائمًا تقوم علىٰ هذه الشرعية -شرعية الخلافة- سواءٌ بادّعاء الخلافة لنفسها أو من خلال مبايعة الخليفة ولو بصورة شكلية، ولكن بانتهاء هذه الصورة من الدول بدأت النزاعات تحدث بين الشعوب والدول ما بعد الكولينالية لافتقادها لهذه الشرعية، بل وقامت معظم حركات الإسلام السياسي معتمدة علىٰ هذه الفكرة الجوهرية.

ومع هذا فقد عبر الماوردي عن نظرته لسبب تأسيس الدول ابتداءًا، فقال بأن المجتمع دون سلطة حاكمة هو مجتمع فوضوي؛ تؤكل فيه الحقوق، ويظلم فيه الناس، ولن يَمنعَ الناس عن التظالم إلا رادع قوي، وهذا الرادع هو الحاكم أو السلطة السياسية التي تحقق العدل وتمنع الجور[1].

ويتطرق الماوردي إلىٰ مسألة أهل الحَلِّ والعَقد ودورهم في تحديد الحاكم، وهي مسألة جوهريةداخل المنظومة السياسية الإسلامية، وأهل الحل والعقد هم شخصيات مهمة داخل الدولة

(١) المرجع السابق ص٤.

الإسلامية يشترط لهم عدد من الشروط أهمها أن يكونوا متبوعين[1]؛ أي أن الناس تتبع آراءهم إذا حكموا بحكم معين، ويشترط لهم العلم الواقعي والشرعي والفطنة أوالذكاء وغير ذلك من الشروط، وهم الممثلون عن الأمة في المنظومة السياسية الإسلامية.

وقد جعل الماوردي لتولي الخلافة طريقتين: تولية أهل الحل والعقد، أو التولية من الخليفة السابق، ولكل طريقة شروطها، وقد ذكر الماوردي حادثة السقيفة وتولية عمر ثم عثمان كشواهد لهذه الأحكام.

ويركز الماوردي علىٰ فكرة وحدة السلطة الحاكمة[2]؛ فلا يقبل تعدد البيعة نظرًا لورود نصوص نبوية شديدة متعلقة بهذه الجزئية، حتىٰ إنه قرر أن الإمامة لو انحصرت في رجلين ولم يتفق أهل الحل والعقد علىٰ أحدهما فإن الأمر لا بد أن يُحسم بينهما ولو كان ذلك بالقرعة[3].

ويتكلم الماوردي عن وزارتَي التفويض والتنفيذ[4]، ومن المهم هنا أن نلاحظ أن الفقهاء -ومنهم الماوردي- لم يقوموا

(١) حسونة، عارف، مرجع سابق ص ١٣.
(٢) المرجع السابق ص ١٣.
(٣) المرجع سابق ص ١٣.
(٤) المرجع السابق ص ٣٠.

بعملية استنباطية فقهية لاستخراج فكرة الوزارة أو أنواعها، وإنما انحصرت مهمتهم في التكييف الفقهي لمنصب مُستحدَث من قبل الحكام المسلمين، حتىٰ يُجروا عليه الأحكام المتعلقة بالسياسات العامة، ويقدروا طريقة محاسبته وحدود سلطته، فوزارة التفويض مثلًا تعطي الوزير سلطات مشابهة لسلطة الخليفة إلا في حدود بسيطة، وبالتالي اشترط له الفقهاء شروط الإمام الأكبر نفسها عدا شروط بسيطة مثل كونه قرشيًّا مثلًا، ولم يسمحوا له بتعيين وليّ عهد للوزارة، كل هذا راجع إلىٰ تكييفه الفقهي كوكالة، مما يعني أن سلطته وإن كانت كبيرة إلا أنها ليست أصلية.

ويتكلم الماوردي عن حالات إزالة السلطة السياسية عن الحاكم[1]، وهو مبحث سنتطرق إليه في الفصل المتعلق بالقيود الواردة علىٰ السلطة، لكن الذي يهمنا في هذا الموضع هو أن الماوردي باعتباره ابنًا للمنظومة الفقهية لأهل السنة والجماعة لم يكن من أنصار الخروج علىٰ الحاكم سواءٌ بالانقلاب العسكري أو الثورة إلا في حدود ضيقة جدًّا، وشرط التأكد من وجود القوة الكافية لخلع الحاكم بأقل الأضرار الممكنة، ويعود هذا لأسباب كثيرة منها النصوص المحذّرة من الخروج علىٰ الحاكم، والخوف من إراقة دماء المسلمين، فضلًا عن العوامل النفسية والاجتماعية.

(١) المرجع السابق ص ١٥٠.

وهنا تجدر الإشارة إلىٰ كون مبدأ فصل السلطات لم يكن من الأمور التي تكلم فيها علماء السياسة الشرعية في السابق باعتبارها جزءًا من النظرية السياسية، مع كون نتيجة فصل السلطات حاصلًا، فيمكن للباحث أن يلاحَظ أن ما اصطُلح علىٰ تسميته حديثًا بالسلطة التشريعية: وهي الجهة المخولة باستصدار القوانين الجديدة كانت موجودة ومستقلة بشكل واضح، فعملية استصدار القوانين الجديدة تسمىٰ في المنظومة القانونية الإسلامية بـ «لاستنباط»، وهي عملية ذات أصول رصينة يقوم بها من وصل من العلماء إلىٰ مرتبة الاجتهاد، وليس للحاكم سلطة علىٰ اجتهادات العلماء من حيث الأصل. أما السلطة القضائية فنجد فيها إشكالية من ناحية أن سلطة القاضي مستمَدة من سلطة الحاكم؛ لأن وظيفة الفصل في الخصومات في الإسلام هي أصالة للأمير والحاكم، لكنه يفوضها لغيره من المؤهلين، الذين عُرفوا لاحقًا بالقضاة، إلا أن هذا لم يمنع السلك القضائي في الدول الإسلامية -الراشدة منها خاصة- من الاستقلال بالقضاء، فقد جرت الكثير من المحاكمات لرئيس الدولة في قضايا حقوقية مسجلة ومشتهرة في كتب التاريخ، إلا أن المحاكمات الدستورية أو السياسية لم تشهد مثالًا في التاريخ الإسلامي.

- **السلطة السياسية عند الغزالي[1]:**

لا يختلف الغزالي عمن سبقه في إقراره بحاجة الإنسان للاجتماع[2]، لكنه يحاول تفسير نشوء السلطة السياسية بعيدًا عن منطق القوة؛ فيقترح حاجة الإنسان الفلاح لآلات الفلاحة التي لا بد أن يصنعها الحداد الذي يحتاج للبناء لبناء بيته وهكذا تدور عجلة الحاجة بين أفراد المجتمع، وهذه الحاجة المستمرة تحتاج إلىٰ من ينظم أمورها ويحدد «من يقوم بماذا»، خاصة تلك الوظائف التي تعني فرض القوة علىٰ الغير للحماية مثل الجندية والشرطية وغيرها، فهذه الوظائف لو تولّاها جمعٌ من الناس دون رابطة تربطهم وينظم أمورهم «لانخرم النظام»، ومن هنا تنشأ السلطة السياسية عند الغزالي كحاجة اجتماعية ومن ثم ضرورة شرعية[3]، يقول الغزالي:

«. . . إن الدنيا والأمن علىٰ الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مُطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر،ودام الهرج، وعمَّ السيف، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا،

---

(١) أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري، أحد أعلام عصره، وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري.

(٢) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص ١٦٩.

(٣) مرجع سابق ص١٧٠.

والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف؛ لهذا قيل: الدين والسلطان توأمان؛ ولهذا قيل: الدين أُس، والسلطان حارس، وما لا أُسّ له فمهدومٌ، وما لا حارس له فضائعٌ، وعلىٰ الجملة لا يتمارىٰ العاقل في أن الخَلْق علىٰ طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء، لو خُلُّوا وآراؤهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم، وهذا لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع، يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطانَ ضروريٌّ في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلىٰ تركه، فاعلم ذلك»[1].

ونستطيع من خلال دراسة واجبات السلطة السياسية عند الغزالي[2] أن نلاحظ أن العامل الأخلاقي حاضر وبقوة، فهو لا يريد فقط أن يقوم الحاكم برعاية شؤون الناس الدنيوية لكنه يريد من الحاكم أن يقودهم دينيًّا لحياة أتقىٰ وأكثر روحانية؛ فنجد من صفات الحاكم لدىٰ الغزالي مثلًا:

* أن يشتاق أبدًا إلىٰ رؤية العلماء.

* لا يكتفي برفع الظلم، بل أن يهذب العمال والنواب.

---

(١) الغزالي، أبو حامد، ١٩٦٤، فضائح الباطنية، وزارة الثقافة، جمهورية مصر العربية، ص٣١.

(٢) محمد، علي، وشرف، محمد جلال، مرجع سابق ص٣٣٦.

* أن يُعلِمَ هو نفسه ويُعلِم نُوَّابَه أن قضاء حوائج الناس أولىٰ من نوافل العبادات.

ونرىٰ بذلك أن السلطة السياسية لدىٰ الغزالي ذات جانب تعبدي؛ أي أنه يؤكد علىٰ فكرة أن أفعال الحاكم هي في النهاية أفعال سيحاسب عليها يوم القيامة، وهذه الفكرة مهمة للغاية؛ تأكيد مسؤولية السلطة السياسية التي لا تقتصر علىٰ الحياة المادية الزائلة، بل تمتد إلىٰ الحياة الأُخروية التي يعتبرها المسلمون دار العدل المطلق.

ونجد في كلام الغزالي أيضًا ما يمكن اعتباره مظهرًا ثيوقراطيًّا للسلطة[1]، فهو يقرر بأن الحاكم «ظل الله في الأرض»[2]، وأن الله «اختار الملوك لحفظ الناس بعضهم عن بعض»[3]. إلا أن عددًا من الباحثين يناقش هذه الجزئية، ويؤوّل كلام الغزالي إلىٰ كونه يتحدث عن موضع الملكلا عن شخص المَلِك بذاته، ويدل علىٰ ذلك إيجابه علىٰ العلماء أمرَ الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر في كثير من المواضع، وإجازة عزله في مواضع محددة.

---

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص١٧٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد، ١٩٨٨، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق ص ٤٠.

- **السلطة السياسية عند ابن تيمية[1]:**

يعد ابن تيمية أحد أكثر علماء المسلمين تأثيرًا في ما يُعرف اليوم بحركات الإسلام السياسي[2]، حتىٰ أنه جذب اهتمامًا غربيًّا لدراسة تراثه الذي أصبح جدليًّا بعد أن استخدمت بعض الجماعات تراثه السياسي لتبرير هجماتها ضد المدنيين في أكثر من موضع[3]، ويستمد ابن تيمية والذي يُلقّب بـ «شيخ الإسلام» هذا الأثر من عدد من العوامل أهمها باعتقادي هو وجوده في عصر استضعاف للدول الإسلامية عمومًا، وهو يشبه في هذا حال الدول الإسلامية خلال القرن العشرين، فقد كانت الدول الإسلامية تعاني من الغزو الخارجي علىٰ يد المغول والصليبيين، والضعف والتفتت الداخلي بين عدد ضخم من الممالك والدول، وبالتالي فإن صبغة الكلام الذي كان يكتبه ابن تيمية سواءٌ في الفقه أو السياسة كان متأثرًا إلىٰ حد كبير بمثل هذه الأجواء التي ولّدتها سياسات متعبة قائمة علىٰ المصالح الشخصية، ولذلك تجد أن أول باب في كتاب ابن تيمية المشهور «السياسة الشرعية في

---

(١) تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني، أحد أشهر علماء المسلمين وأكثرهم تأثيرًا، وُلد في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي.

(٢) فرج، بسام عطية، ١٤٢٩، الفكر السياسي عند ابن تيمية، دار الفاروق، ص٣ بتصرف.

(٣) أبو هنية، حسن وأبو رمان، ٢٠١٥، محمد: تنظيم الدولة الإسلامية الأزمة السنية والصراع علىٰ الجهادية العالمية، منشورات مؤسسة فريدريتش إيبرت، ص١٦٧.

إصلاح الراعي والرعية» هو باب تولية الأصلح[1]، ثم تليه أبواب مثل: تولية الأمثل فالأمثل[2]، وكيفية معرفة الأصلح[3]، ومثل هذه المواضيع التي رأىٰ أنها من الأهمية بمكان ليبدأ بها كتابه في السياسة الشرعية.

ويُرجِع ابنُ تيمية حالَ الشعوب الإسلامية في ذلك الوقت إلىٰ السلطة السياسية الفاسدة[4]، وهو بهذا يؤسس لنظرية اجتماعية دينية سياسية ستكون ذات أثر كبير علىٰ ثقافة الجماعات الإسلامية لاحقًا، ترتكز علىٰ فكرة أن حال الرعية يصلح بصلاح الحاكم، بمعنىٰ أن الحالة الاجتماعية تتأثر بشكل مباشر بالسلطة السياسة سواءٌ من ناحية الشخوص أو الممارسات.

أما عن نشوء السلطة فيعتبر الحاجة هي المنشأ للمجتمعات الأولىٰ[5]، لكنه يؤكد مع هذا أن المسلمين يعتبرون الإمارة -وهي إحدىٰ تعبيرات السلطة السياسية- واجبًا شرعيًّا، ويحتج لذلك بعدد من النصوص الشرعية مثل أمر النبي ﷺ بوجود أمير حتىٰ علىٰ مستوىٰ جماعة من ٣ أشخاص[6]، ويحتج أيضًا بمقتضيات الأوامر الشرعية؛ فيقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ١٩٨٦، دار الأرقم، الكويت، ص١٧.

(٢) المرجع السابق ص٢٥.

(٣) المرجع السابق ص٣٢.

(٤) في أكثر من موضع، انظر مثلا: المرجع السابق ص٢١، ص٨٣.

(٥) المرجع السابق ص ١٣٩.

(٦) رواه أبو داود.

لا يحدث بصورة كاملة إلا في حالة وجود السلطة السياسية[1]، وبهذا تصبح السلطة السياسية لدىٰابن تيمية صورة من صور ممارسة الحسبة بصورة منظمة وملزِمة، معتمدًا في ذلك علىٰ حديث مرفوع للنبي ﷺ: «من رأىٰ منكم منكرًا فليغيره بِيَدِهِ، فإن لم يستطع فَبِلِسَانِهِ، فإن لم يستطع فَبِقَلبِهِ، وذلك أضعف الإيمان»[2]، فتغيير المنكر باليد -أي بالقوة- من واجبات أصحاب السلطة دون غيرهم.

وهذا الموقف القوي نحو إيجاب السلطة السياسية وجعلها فريضة شرعية جعل ابن تيمية يقف في صف وجودها ولو كانت ظالمة من خلال تقديرات المصالح والمفاسد، فيقرر بأن ستين سنة مع إمام جائر أصلحُ من ليلة واحدة دون إمام[3]، وهو بهذا يوازن بين المجتمع تحت السلطة ولو كانت غاشمة، وبين المجتمع المنفلت الذي يأكل فيه القوي الضعيف وتضيع فيه الحقوق. وبهذا نعرف أن من أهم واجبات السلطة السياسية لدىٰ ابن تيمية هي حماية النظام العام للمجتمع، وإيصال الحقوق إلىٰ أصحابها.

---

(١) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص١٧٤.

(٢) صحيح مسلم، رقم ١٦٣.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم،٢٠٠٤، مجموع الفتاوىٰ، مجمع الملك فهد، ج ٢٨، ص ٢٩٠.

ويؤكد ابن تيمية في أكثر من موضع علىٰ أهمية المشورة لصاحب السلطة السياسية، إلا أنه تجدر الإشارة إلىٰ اختلاف جوهري بين المشورة التي يتكلم عنها علماء السياسة الشرعية مثل الماوردي والغزالي وابن تيمية، والتصويرات الحديثة لفكرة الشورىٰ والتي يتم تداولها داخل أوساط العاملين في الوسط السياسي من الإسلاميين، وخاصة الأحزاب الإسلامية، باعتبارها صورة من صور الديمقراطية، أو باعتبارها النسخة الإسلامية للمجلس التمثيلي في النظام الديمقراطي، حيث إن هذا التصوير ليس صحيحًا من عدة وجوه؛ منها أن المشورة كانت تعتبر عملية مساندة للسلطة الحاكمة ولم تكن ضابطة لها، فضلًا عن أن عملية الشورىٰ ليست عملية تشريعية بقدر ما هي كما هو ظاهر من الاسم: استشارية، أي أنها تقوم بما تقوم به دواوين السلطة التنفيذية اليوم المتعلقة بتقديم التوصيات لمتخذ القرار، ومع أن هناك محاولات لتطوير نظام الشورىٰ بما يخدم وظيفة التمثيل ووظيفة التشريع إلا أنه من الأفضل عدم استخدام المصطلح بطريقة موازية للمجالس التشريعية؛ لأنه يُحدِث الكثير من الخلط.

وكمن سبقه يقف ابن تيمية موقف حساب المصالح في ما يتعلق بإزالة السلطة عن شخص الحاكم، ويربط بين جوازه وبين عاملين: ظلم الحاكم المحقق أو كفره، والقدرة علىٰ إتمام نقل السلطة دون إراقة دماء المسلمين، يقول: «فإن الحاكم إذا ولَّاه ذو الشوكة لا يمكن عزله إلا بفتنة، ومتىٰ كان السعي في عزله

مفسدة أعظم من مفسدة بقائه، لم يجز الإتيان بأعظم الفسادين لدفع أدناهما، وكذلك الإمام الأعظم»[1].

- **السلطة السياسية عند ابن خلدون[2]:**

تنبع أهمية الفكر السياسي لابن خلدون من كونه مؤرخًا واسعَ الإطلاع، ومعاصرًا لعدد كبير من الأحداث التي شكلت الواقع السياسي لقرون عديدة، فهو ابن أسرة نازحة من الأندلس ذات الاضطرابات السياسية العديدة، وعمل في السياسة عمرًا طويلًا حتىٰ خاف علىٰ نفسه وتفرغ للكتابة والعلم، ومع ذلك فقد تولىٰ منصب قاضي القضاة للمذهب المالكي في مصر في آخر حياته، وبالتالي فهو معاصر للعديد من الدول والممالك.

يقسم ابن خلدون المُلك إلىٰ ثلاثة أنواع[3]:

(١) **الملك الطبيعي**: ويعني به الملك الحادث كنتيجة للاجتماع البشري من خلال بسط القوة، وناتجه: «حمل الكافة علىٰ مقتضىٰ الغرض واالشهوة»، فيكون هذا النوع شبيهًا بالسلطة السياسية الاستبدادية التي لا تلتزم بأي نوع من القوانين.

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ١٩٨٦، منهاج السنة، جامعة الإمام محمد بن سعود، ج١ ص٣٩١.

(٢) عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (١٣٣٢-١٤٠٦ م) مؤرخ وعالممشهور من شمال أفريقيا، له العديد من الكتب أشهرها مقدمة كتابه في التاريخ التي أصبحت تعرف بمقدمة ابن خلدون.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن، ٢٠٠٤، المقدمة، دار يعرب، بيروت، ص ٢٤٠.

(٢) **الملك السياسي**: ويعني به الملك القائم علىٰ الإدارة الصالحة بهدف تحسين أحوال الشعب وتجنيبهم للمخاطر، وناتجها «حمل الكافة علىٰ مقتضىٰ النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضارّ»، وهي صورة ناقصة عنده لأنها متعلقة بالدنيا فقط دون تجاوز للمصالح الدينية للشعب.

(٣) **الخلافة**: وهي الصورة الأكمل لديه وتعني «حمل الكافَّة علىٰ مقتضىٰ النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأُخروية» ويكون الخليفة فيها نائبًا عن صاحب الشريعة في تطبيق الأحكام الشرعية ورعاية مصالح الأفراد الدينية والدنيوية، ولهذا -حسب رأي ابن خلدون- سُمي الخليفة إمامًا تشبيهًا له بإمام الصلاة.

وترجع كل هذه الأنواع عند ابن خلدون لِما نستطيع تسميته بنظرية العَصَبَة[(١)]؛ ونظرية العصبة تمثل نظرة ابن خلدون للدورة الطبيعية لحياة الدول، حيث تبدأ الدولة من خلال:

* مجموعة من الأفراد تربطهم صلة الدم، وتؤدي هذه الصلة إلىٰ التناصر بين هؤلاء الأفراد، وهذا التناصر يجعلهم أقوياء، ويُولد لديهم العصبة أي النصرة الجماعية، وتؤدي هذه العصبة إلىٰ قهر مَن هو دونهم في العدد والعُدة والمال، فيفرضون هيمنتهم ونفوذهم علىٰ بقية الأفراد والجماعات بالقوة.

---

(١) المرجع السابق ص٢٥٦.

* عندما يألف الناس طاعة تلك العصبية المتمثلة بالشخص الحاكم، يؤدي هذا إلىٰ تقليل اعتماد السلطة الحاكمة علىٰ العصبية المبنية علىٰ صلة الدم وتحويل الاعتماد نحو قوة الصنائع؛ ويقصد بها ابن خلدون الجنود الموظفين الذين ليسوا أقرباء للحاكم، والموظفون المختلفون، ونستطيع ترجمة هذا من خلال المصطلحات الحديثة قائلين: إن الدولة تبدأ بالاعتماد علىٰ قوة البيروقراطية في تسيير أمور الناس؛ لأن الناس أصبحوا معتادين علىٰ النظام العام.

* بسبب طبيعة الملك الدافعة إلىٰ الانغماس في الملذات تغرق الطبقة الحاكمة في الترف وتُهمَل أمور الرعية، ويخف انتباهها لأمور الحكم بسبب اعتمادها الكلي علىٰ النظام البيروقراطي الذي أدىٰ وظيفة جيدة المرحلة السابقة، فيتنبه لهذا من هو حول الملك من أبناء العم الأبعدين ممن لم يكن لهم سلطة، فيُقَوُّونَ عَصَبَتَهُم ويستولون علىٰ الحكم.

* يؤدي هذا إلىٰ التنازع بين أطراف العصبية الواحدة، والتنازع يؤدي للصراع، والصراع يؤدي لإضعاف العصبية بكاملها، فتقتنص الفرصة عصبية أخرىٰ فتستولي علىٰ الحكم.

* يبقىٰ الصراع حتىٰ تأتي حادثة تغير من نظام العصبيات ويجتمع أفراد جدد في عصبية جديدة تستولي بالقهر علىٰ السلطة وتدور الدورة هكذا.

وقد بنىٰ ابن خلدون علىٰ هذه النظرية مسألة مهمة للغاية في باب شروط الإمام، فجميع من قبل ابن خلدون -تقريبًا- جعلوا من شروط الخليفة أن يكون قرشيًّا، واستدلوا لذلك بأحاديث مثل «الأئمة من قريش»[1] وغيرها، إلا أن ابن خلدون فسر مثل هذه الأحاديث من خلال نظرة اجتماعية؛ فوضح أن النبي ﷺ جعل الأئمة من قريش لأنهم أقوىٰ الناس عصبة حينئذ، وبالتالي فإن الناس لن ينصاعوا لغيرهم، أما بعد اختلاف الأحوال الاجتماعية في العالم فمن الممكن أن يكون الحاكم من أي قبيلة أو عرق قَوِيَت عصبته داخل الأمة الإسلامية.

وقد وقف ابن خلدون موقفًا قاسيًا نسبيًّا مقارنةً بمن سبقه ضد الدولة الظالمة أو الحاكم الظالم، وقرر أن «الظلم مؤذن بخراب العمران»[2]، ووضع الضوابط لمنع استبداد السلطة السياسية، وانتقد فكرة التوريث بشكل واضح، ووضع سياسات عامة لحفظ العصبة في الإسلام وأهله بعيدًا عن العصبية القبلية التي قامت عليها الكثير من الدول[3].

---

(١) مسند أحمد ١٢٣٢٩.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، مرجع سابق ص ٢٨٩.

(٣) البخيتي، عبد السلام، مرجع سابق ص١٨١.

• التعريف الاصطلاحي للسلطة السياسية من خلال منهجية التعريف بالعناصر:

تكاد تكون التعريفات إحدىٰ أكبر مشاكل العلوم الإنسانية، ويرجع هذا إلىٰ كمية المتغيرات في الحالات التي تدرسها العلوم الإنسانية، والأمر يتعقد عندما نتحدث عن التعريفات في العلوم السياسية أو النظرية السياسية أو الفلسفة السياسية؛ لأن الظواهر الاجتماعية ظواهر معقدة بطبيعتها، والظواهر السياسية هي ظواهر اجتماعية مركبة، الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان تحديد الكلمات المستخدمة في كل تعريف.

ومصطلح السلطة السياسية -فضلًا عن تعقيده- يحمل في طياته كمية كبيرة من الأفكار الفرعية التي تعود علىٰ المفهوم بالشرطية أو بالتكوين، ولذلك فمن الأفضل أن نستخدم منهجية التعريف بالعناصر، وهي شبيهة بما يسميه شيشرون بالتعريف التعدادي[1]، بدلًا من التعريفات الحدية والتعريفات الوظيفية، مما سيسهل علينا دراسة الظاهرة لاحقًا.

---

(١) نقاري، حمو، ٢٠٠٣، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ص٩٩.

ونستطيع من خلال التعريفات التاريخية السابقة والأفكار التي تدور حولها استنتاج خمسة عناصر أساسية تُشكِّل معًا مفهوم السلطة السياسية بشكل أساسي وهي:

(١) **القوة**: وهي الركن الأساسي والمرئي في مفهوم السلطة، ويعني هذا العنصر قدرة إنفاذ القرار علىٰ الغير؛ شاء أم أبىٰ[١].

(٢) **الشرعية**: وتعني اعتقاد المجموع بحق صاحب القوة في استعمال القوة لإنفاذ القرار مهما كان مصدر هذه الشرعية (دينية، ديمقراطية، شخصية).

(٣) **العلوية**: حيث لا يعلو علىٰ تلك القوة ذات الشرعية قوة أخرىٰ داخل مساحة التأثير.

(٤) **ذات مساحة مباشرة محددة**: وهي حدود الكِيان السياسي، ولا يشمل هذا قدرة التأثير غير المباشر علىٰ الكيانات الأخرىٰ أو الجماعات المختلفة خارج تلك المساحة.

(٥) **القابلية للتوزيع والانتقال**: وهذا العنصر مهم جدًّا في فصل تلك القوة المُشرِّعة العلوية عن أشخاص القائمين بها، فقابلية التوزيع تسمح بتفويض وسحب تفويض القوة، وقابلية الانتقال تسمح بتغيير الشخصية ذات القدرة علىٰ التفويض.

فهي إذن «قوة عليا ذات شرعية ومساحة تأثير مباشر وقابلية للتوزيع والانتقال».

---

(١) حسونة، عارف، مرجع سابق ص٣.

الفصل الثاني
مصادر السلطة

عندما نتحدث عن مصادر السلطة فإننا نتحدث بطبيعة الحال عن نوعين من المصادر: تلك التي نعتبرها مصادر للقوة أي لـ (إجبار) أو (الإخضاع)، وتلك التي نعتبرها مصادر للشرعية أي لـ (أحقية). ويكوِّنان معًا مصادر السلطة السياسية؛ لأن الشرعية دون قوة هي عبارة عن مجموعة من الأدبيات السياسية التي لا أثر لها في الواقع المعيش، والقوة دون شرعية هي عبارة عن مجموعة من الجرائم المنظمة.

ولذلك فإن البحث في مصادر السلطة دون التفريق بين هذين النوعين من المصادر من الممكن أن يُسبِّب اضطرابًا في النتائج؛ فافتقاد مصادر للشرعية مع وجود مصادر القوة لا يهدم السلطة السياسية بقدر ما يقلل قدرتها علىٰ البقاء والاستمرار.

والأمر أكثر أهمية عندما نتحدث عن الفكر السياسي الإسلامي؛ لأن التمييز بين هذه المصادر يمنحنا فرصة لوضع اليد علىٰ النقطة التي ولّدت المشاكل لاحقًا بين الشيعة والسنة، وتقييم جدّيتهاومقدار أهميتها واستحقاقها للتأثير فعلًا علىٰ البنية العقدية السياسية للشيعة خصوصًا، في ما سيُعرف لاحقًا بعقيدة الإمامة أو الولاية.

وسنبحث في هذا الفصل مصادر القوة في السلطة السياسية، ثم مصادر الشرعية، ونصل إلىٰ تطبيق ما توصلنا إليه علىٰ حالة تأسيس الدولة الإسلامية علىٰ يد محمد ﷺ، ثم حالة الخلافة الراشدة، وبيان مدىٰ توفر المصادر بأنواعها، وكيفية تحصيلها أو نزعها، ومدىٰ تأثير النصوص الدينية علىٰ اختيار رأس النظام السياسي في تلك الفترة.

لكننا لا نستطيع (أدبيًّا) الدخول في تفصيلات هذا الموضوع دون المرور علىٰ تراث ماكس فيبر[١] في تقسيمه للسلطة وكلامه عن العنف والشرعية والبيروقراطية، ذلك أننا سنجد في كلامه تفسيرات وتقسيمات واقعية جيدة ستعيننا علىٰ فهم مواطن التأثير التي استخدمت في مخاض تأسيس الدولة الإسلامية الأولىٰ.

---

(١) ماكسيميليان كارل إميل فيبر عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علمالاجتماع الحديث ودراسةالإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتىٰ بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب الأخلاقالبروتستانتية وروح الرأسمالية، تُوفِّيَ عام ١٩٢٠ م.

- **المطلب الأول: مصادر القوة**

ذكرنا في الفصل الأول أن القوة هي الركن الركين للسلطة السياسية، وعرفّناها بأنها: القدرة علىٰ إنفاذ القول علىٰ الغير؛ شاء أم أبىٰ[١] أو:

"power is the ability to get someone to do what they would not otherwise have done".[2]

وترجع أهمية هذا الركن إلىٰ كونه العنصر المرئي الذي تُبنىٰ عليه باقي عناصر السلطة، ومهما اختلف شكل هذه القوة أو مصدرها فإن وجودها هو لب السلطة، هذا ما دفع ماكس فيبر ومن بعده إلىٰ حصر فكرة الدولة في ما يسمونه بالـ «العنف المشروع» أو «احتكار الاستعمال المشروع للعنف»[٣].

واستخدام القوة قديمٌ قِدم البشرية، ولا أدل علىٰ ذلك من أن البشرية تسجل تاريخها أساسًا من خلال تاريخ الحروب، أي أنها تقوم بالتسجيل بناءً علىٰ المرات التي تم فيها فرض إرادة شخص علىٰ شخص أو قوم علىٰ قوم أو في النهاية دولة علىٰ دولة. ويلحق بهذا أيضًا التبرير لاستخدام القوة، وهو ما لازم استخدامها منذ الأزل، حتىٰ إن أقدم ما يمكن تسميته: بـ «الغاية

---

(١) حسونة، عارف، مرجع سابق ص٣.

(٢) Haywood, Andrew, previous reference, P 122.

(٣) Weber , Max ,2009, The Theory Of Social And Economic Organization, Simon and Schuster, P 154.

النبيلة للقوة» ما قاله هادريان[١]: «نحن نستخدم القوة لتحقيق السلام»[٢].

هذا علىٰ صعيد العلاقات الدولية، أما في ما يتعلق بتاريخ السلطة السياسية فإن تاريخها بقي يُسجل حصرًا من خلال تاريخ القادة السياسيين من توليهم السلطة أو انقلابهم عليها أو فرض إرادتهم علىٰ شعوبهم، وبالتالي فإن تاريخ السلطة السياسية - تقريبًا- هو عبارة عن تسجيل لحالات فرض القوة علىٰ الجماعات، وهذا المنطلق الواقعي في التعامل مع التاريخ السياسي لا ينطلق من تبنّي مدرسة منهجية معينة بقدر ما هو توصيف لحالة المدونات التاريخية، وبالتالي جهة النظر التي يمارس من خلالها المدوِّن سلطته المعرفية في تحديد ما هو مهم وما هو هامشي، والذي هو في هذه الحالة: القوة.

ونستطيع إجمال مصادر القوة في خمسة مصادر رئيسية مصنفة إلىٰ نوعين: قوة عنيفة أو خشنة أو مباشرة، وقوةناعمة أو غير مباشرة.

- **مصادر القوة المباشرة/العنيفة/الخشنة:**

(١) القوة الجسمانية.

---

(١) إمبراطور روما في الفترة من ١١٧ إلىٰ ١٣٨ بعد الميلاد.

(٢) Russet, Bruce, world politics: the menu for choice, 2009, cengage learning, P 325.

(٢) القوة العائلية/ القبلية.

(٣) القوة العسكرية.

- **مصادر القوة غير المباشرة/اللطيفة:**

(١) قوة كاريزماتية.

(٢) قوة اقتصادية.

- **القوة المباشرة/العنيفة**

(١) القوة الجسمانية:

كانت القوة الجسدية إلىٰ وقت متأخر في التاريخ الإنساني إحدىٰ أهم أشكال القوة، ولذلك لا يُستغرب اعتبار فيبر للسلطة «فعل عنف»[1] مرتبطًا من خلال سياق الكلام، العنف بصورته الأصلية أي العنف الجسدي، فالسبب الأول لامتلاك السلطة في المجتمعات البداية متعلق بثلاثة أمور أساسية: الصيد والحماية ثم الزراعة[2]، وهذه الأمور في مجملها راجعة إلىٰ القوة الجسدية.

وليس من المستغرب أن القوة الجسدية تعتبر -حتىٰ الآن- إحدىٰ المعايير التي يُنظر إليها في القادة العسكريين والسياسيين وإن كانت وظائفهم الآن بعيدة كل البعد عن الاستخدام المباشر

---

(١) الحيدري، إبراهيم، ٢٠١٥، سوسيولجيا العنف والإرهاب، دار الساقي بيروت، ط ١ ص٨٥.

(٢) زهري، زينب، وإسماعيل، قباري، ١٩٨٥، أساسيات علم الاجتماع الاقتصادي: مداخل نظرية وعملية، طرابلس، ص١٩.

للقوة الجسدية، لذلك لا زلنا حتىٰ الآن نرىٰ لوائح تقارن بين قوة الرؤساء في العالم أو الولايات المتحدة بل حتىٰ علىٰ مستوىٰ المرشحين[1]، وهذا وإن كان داخلًا في البروبوغندا السياسية اليوم أكثر من الممارسة الفعلية إلا أنه يعطي نوعًا من المؤشر علىٰ اعتبار الجمهور لمثل هذا المعلم حتىٰ في المجتمعات الحداثية.

وفي التراث الإسلامي -كغيره- اهتمام بالقوة الجسدية بشكل واضح، فقد كان علماء السياسة الشرعية يذكرون صفات جسدية في شروط تولّي الحاكم أو خليفة لمنصبه، وهو ما كان يعرف بال «الكفاية الجسدية» فقد جعل الماوردي مثلًا سبعة شروط لتولي الخليفة منها شرطان جسديان[2] فقال:

«. . . فصل في الشروط التي ينبغي توافرها في الخليفة . . . والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان؛ ليصحَّ معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقصٍ يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض»[3]، وقد استدل لهذه الشروط بنصوص قرآنية مثل الآية الكريمة في سياق الكلام عن ملك

---

(١) مواقع مثل:

1- http://www.antoniostraining.com/2011/02/1865/

2- https://www.fastcompany.com/3004914/5-characteristics-great-leaders

3- http://www.ranker.com/crowdranked-list/the-most-important-leaders-in-world-History

(٢) الماوردي، أبو الحسن، مرجع سابق ص١٩.

(٣) المرجع السابق ص ١٩-٢٠.

طالوت علىٰ بني إسرائيل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وبناءً علىٰ تلك الأهمية قام الفقهاء بتقسيم أوجه النقص الجسدية إلىٰ أربعة أقسام[١]:

الأول: ما لا يمنع من تولي السلطة السياسية: وهو النقص الذي لا يؤثر فقده في رأي ولا عمل ولا يشين في المنظر، فهذا نقص لا يَحُول دون قيام الخليفة أو الحاكم بوظائفه؛ لأنه لا يؤثر في كفاءته وقدرته علىٰ سياسة الأمور في الدولة الإسلامية.

الثاني: النقص الذي يمنع من اختيار الشخص لمنصب الخلافة أو الولاية مثل فقد اليدين أو عجز الرجلين؛ الذي يمنعه من النهوض ويؤثر في حركته، فهذا نقص يؤثر في الكفاءة اللازم توفرها في المرشح للخلافة، ويعوقه عن مباشرةِ سلطاته واختصاصاته في ما لو تم اختياره خليفة، وهو ما يضر بحقوقها ومصالحها العامة، لذلك فإن هذا النقص يحول دون صلاحية الشخص لرئاسة الدولة، كما أنه يؤدي في حالة طروء هذا النقص عليه بعد توليته الخلافة إلىٰ منع استدامتها.

الثالث: وهو النقص المؤدي إلىٰ العجز الجزئي ويؤثر في أداء بعض الأعمال كقطع إحدىٰ اليدين أو الرجلين، وهذا من

---

(١) السقاف، علوي بن عبد القادر، ٢٠١١، الدرر السنية/الموسوعة العقدية، نسخة إلكترونية.

شأنه أن يحول دون اختياره للخلافة لعجزه عن كمال التصرف، ولم يختلف الفقهاء في ذلك وإنما اختلفوا في استدامتها.

الرابع: وهو النقص الذي يمنع الخليفة من مباشرة الأعباء المقررة علىٰ المنصب ولا يحول دون قيامه بسائر اختصاصاته وسلطاته كالنقص المؤثر في المظهر كَجَدْعِ الأنف وفقدان إحدىٰ العينين، فهذا لا يخرجه من الإمامة بعد عقدها اتفاقًا، لعدم تأثيره في شيء من حقوقها، أما في الاختيار فالعلماء فيه علىٰ رأيين منهم من أجاز، ومنهم من منع؛ ليسلم الولاة من شين يُعاب، ونقص يزدرىٰ فتقلّ هيبتهم، وفي قلَّتها نفور عن الطاعة، وما أدىٰ إلىٰ هذا فهو نقص في حقوق الأمة. أما عن شرط سلامة الحواس: فالسمع والنطق يشترطه كثير من الفقهاء؛ لأن الوقوف علىٰ مصالح المسلمين والرأي والتدبير يتوقف عليهما، ومنهم من لم يشترطهما لإمكان الفهم عن طريق الكتابة ونحوها[١].

لكن الراجح اشتراط توفرهما في الخليفة للحاجة إليهما، وكذلك البصر فهو من الشروط التي يجب توافره ضرورة، لأن الأعمىٰ لا يستطيع أن يدبر أمر نفسه وهو ما لا يسمح له أن يدبر أمر المسلمين، أما في الولاية الصغرىٰ فجائز لأن النبي ﷺ ولّىٰ ابن أم مكتوم وهو رجل أعمىٰ علىٰ المدينة عدة مرات، وقد خالف في اشتراط هذا الشرط ابن حزمرحمه الله تعالىٰ فقال: «لا

---

(١) عثمان، محمد رأفت، ١٩٧٥، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، ص١٨٦.

يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب، كالأعمىٰ والأصم والأجدع والأجذم والأحدب، والذي لا يدان له ولا رجلان، ومن بلغ الهِرَم ما دام يعقل ولو أنه ابن مائة عام،فكل هؤلاء إمامتهم جائزة، إذ لم يمنع منها نص القرآن ولا سنة ولا إجماع ولا نظر ولا دليل أصلا»[1].

هذه النصوص الفقهية وغيرها تُظهر كمية الاهتمام التي أولاها فقهاء السياسة الشرعية أو النظرية السياسية الإسلامية لمثل هذا النوع من القوة، وهذا يرجع باعتقادي إلىٰ ثلاثة أنواع من الأسباب:

(١) **أسباب متعلقة بأداء الوظيفة**: فالمهمة الأساسية للإمام تتعلق بإصدار الأحكام المناسبة للظروف المختلفة، وفقدان بعض الأجزاء من الجسد تجعل الخليفة أحيانًا رهينًا لآراء الآخرين، فلو فقد عينيه، فسيعتمد علىٰ عيني غيره، والغير من الممكن أن يُحرِّف أو يبدل، فيكون الحكم ناقص المصداقية والموثوقية.

(٢) **أسباب متعلقة بكون الخليفة إمامًا**: أي قدوة لمن يحكمه، وبالتالي فإن كمال قدرته الجسدية يمنحه إمكانية أن يكون مثالًا يُحتذىٰ للشعب، ويمنحه نوعًا من الحصانة ضد النقاط التي تنزع هيبته من صدور شعبه؛ فالشعب ذو «الأعضاء الكاملة» لا يرتضي كثيرًا قائدًا ذا نقص في الأعضاء، وهي مسألة نفسية

---

(١) الأندلسي، ابن حزم، ١٣٤٨، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج٤ ص ١٦٧.

شديدة التأُثير، خاصة في ظل مجتمعات تحتفي بالبطولات العسكرية.

(٣) **أسباب متعلقة بكون الخليفة رمزًا للدولة:** أي ممثِّلًا للدولة الإسلامية أمام الدول الأخرىٰ، والذي يمكن أن يسبب النقص الجسدي أمامها نوعًا من الانتقاص لقيمة الدولة، فضلًا عن قوة الشخص المظهرية المؤثرة في المفاوضات مع باقي الدول، وحضور ديوان الملك بنفسه وغير ذلك.

(٢) القوة العائلية

قرر عددٌ من المشتغلين في العلومالسياسية -كما وضحنا في الفصل الأول- أن السلطة السياسية هي امتداد لسلطة الأب في الأسرة، وبشكل منطقي فإن الأب ذا الأسرة الكبيرة هو صاحب سلطة أكبر من الأب ذي الأسرة الصغيرة، لكن الكلام هنا عن المرحلة التالية لبسط السيطرة علىٰ العائلة الواحدة، وهي مرحلة تحويل قوة أفراد العائلة إلىٰ أداة لبسط النفوذ وإخضاع العائلات الأخرىٰ لإرادتها، وبالتالي تحويل القوة من المستوىٰ الاجتماعي البسيط (أب - أسرة) إلىٰ المستوىٰ الاجتماعي المركب (شيخ - عشيرة) ثم إلىٰ المستوىٰ السياسي (حاكم - شعب).

ربما يكون هذا أحد الأسباب التي دعت عددًا من الفلاسفة وأصحاب الفكر السياسي إلىٰ محاولة تفكيك منظومة الأسرة مثل

أفلاطون[١]، الذي دعا في الجمهورية إلىٰ عملية غريبة علىٰ التراث البشري في حينها -وحتىٰ الآن- تقوم في مجملها علىٰ إلغاء الولاء للأسرة من خلال إزالة الأسرة تمامًا؛ حيث تكون عملية التناسل عملية تشرف عليها الدولة، وتأخذ الأطفال الصالحين وتربيهم بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه، وبهذه الطريقة يحافظ أفلاطون -بنظره- علىٰ طبقة صالحة للحكم منذ الصغر بعيدًا عن الولاءات العائلية التي دمرت المدن اليونانية في وقتها.

ولم يكن أفلاطون آخر من فكر بهذه الطريقة؛ فقد اتجهت النظرية الماركسية[٢] أيضًا نحو تفكيك الأسرة بطريقة أو بأخرىٰ؛ لأنها إحدىٰ تعبيرات الرأسمالية التاريخية والأساسية، حيث اعتبر إنجلز في أكثر من كتاب أن الأسرة هي وحدة الاستهلاك الأساسية في النظام الرأسمالي، وهي أول من يُعلِّم الصغار القبول بفكرة الطبقية والهراركية، وهي المؤسسة التي يتم من خلالها تمرير رأس المال من الأب الغني للابن الغني، تاركين بذلك الثروة متركزة في يد عائلات بعينها، وهي بالتالي عبارة عن بوتقة لانعدام العدالة الاجتماعية، وتمرير قيم الظلم الاجتماعي، وهي

---

(١) Brown, john, !2011 Plato And The Abolition Of The Family, SJSU Philosophy Club Student Symposium, 2011 p1 + 2 + 3.

(٢) إنجلز، فريدريك، ٢٠٠٠، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد العرب، ٢٠٠٠، حقوق الطبع للمؤلف، ص١٩.

الصورة الأولىٰ لحرب الطبقات والتي يجب هدمها بصورة أو بأخرىٰ[١].

وعلىٰ الطرف الآخر من المعادلة يقف آباء الليبرالية الحديثة مثل آدم سميث مثلًا؛ ليقدم تفسيرًا للأهمية السياسية للعائلة ويحاول أن يوائم بين الفردانية -والتي تُعتبر أساسًا داخل النظرية الليبرالية- وبين فكرة العائلة التي لا يخفىٰ علىٰ أي باحث أنها فكرة جماعية لا فكرة فردية، فيقدم سميث العائلة علىٰ أنها مصلحة أساسية للفرد أولًا، وكل فرد فيها مرتبط بالآخر بسبب مصالح لا يمكن إلغاؤها[٢].

إذن فالكل متفق علىٰ أهمية العائلة داخل أي نظام سياسي، ويمكن أن يرجع هذا إلىٰ أن الأسرة تمتلك أسلحة التأثير الأقوىٰ علىٰ الطفل، وهي غمس الطفل في البيئة الأولية التي ستشكل هُويته اللاحقة لسنوات، وقد أثبتت الكثير من الإحصائيات والدراسات التي أُجريت علىٰ الجمهور الأمريكي إبان الانتخابات التشريعية أن توجه الأبوين السياسي هو أحد أهم العوامل المؤدية إلىٰ تحديد اختيار الأبناء[٣].

---

(١) المرجع السابق ص٢٢ - ص٢٦.

(٢) Ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie ,The Theory of Moral Sentiments,1982 , vol. I of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith pg. 317.

(٣) GALLUP: http://www.gallup.com/poll/14515/teens-stay-true-parents-political-perspectives.aspx

لكن التأثير الذي يهمنا في هذا السياق هو القوة الجمعية التي تُولِّدُها العائلة، والتي تماثل في السياق الحديث الأحزاب السياسية مع بعض الفروقات في أصل النشأة والتجمع، لكن القوة الجمعية المتولدة هي ذاتها، وقد تكون أكثر قوة في حال رابطة الدم بسبب الصلة التي لا يمكن قطعها، وما يلحق بالقاطع من عارٍ اجتماعي وأضرار مختلفة قد لا تلحق بتارك الحزب السياسي.

والتاريخ العالمي القديم والحديث حافل بالحالات التي كانت العائلة فيها العامل الأساسي في ترجيح كفة شخص لاستلام السلطة السياسية علىٰ حساب شخص آخر، وينبغي التنبه هنا إلىٰ كون ما نتكلم عنه هو القوة الحقيقة المتولدة عن العائلة، لا الشرعية المتولدة من خلال الدم كما هي الحالة في النظم الوراثية والتي سنقوم ببحثها في باب الشرعية.

وربما يكون ابن خلدون أفضل من استطاع تأطير أهمية القوة العائلية ومظاهرها في إطار نظري في مقدمته عندما تكلم عن «العصبة»، وقد قمنا باختصار هذه النظرية في الفصل الأول، لكن المهم في هذه النظرية ما تقدمه من شرح لكيفية صعود العائلة وحصدها لأكبر قدر ممكن من الولاءات من خلال القوة ثم الوصول إلىٰ مرحلة النشوة بالسلطة والالتهاء بما تقدمه من ملذات، مما يؤدي إلىٰ تفتيت القوة وتوزيعها علىٰ أولاد العم الأبعد، وبالتالي إبعاد السلطة عن المركز، واستبداله بمركز آخر

أقوىٰ، وهكذا حتىٰ تصل القوة العائلية بمجموعها إلىٰ نهاية، ليقوم بعدها نظام «عصبات» جديد[١].

(٣) القوة العسكرية

نستطيع اعتبار القوة العسكرية التعبيرَ الأشد وضوحًا لمبدأ (الإخضاع) في المنظومة السياسية، ذلك أن القوات المسلحة عمومًا والجيش خصوصًا هو التجسُّد العنيف للدولة -حتىٰ في الدول الديمقراطية- والذي تستخدمه في فرض القيم التي قامت بتقنينها من خلال أجهزة التشريع المختلفة والتي تمثل -نظريًّا- إرادة الشعب، ولذلك نجد الجيش والشرطة حاضرَين حتىٰ في التصورات المثالية للأيديولوجيات التي تغرق في رفض تدخل الدولة في حريات الأفراد مثل الليبرالتيانية والأناركية.

ونحن عندما نتحدث عن الجيش، فنحن نتحدث عن النخبة العسكرية المؤثرة لا الأفراد والعناصر، وقد تحدث ماكس فيبر أيضًا عن دور النخبة العسكرية في العملية السياسية ضمن كلامه عن السلطة الكاريزماتية خاصة في الظروف التي تسبق استقرار النظام الحاكم مثل حالات الحروب[٢]، والتي تولِّد بطولات

(١) الكيلاني، عبد الله، ٢٠٠٨، القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام، دار وائل، عمان، ص٨٦.

(٢) دواجي محمد، إحسان، أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة ابن باديس، في مقال له علىٰ نون بوست

http://www.noonpost.org/content/5522

ومواقف تؤدي إلىٰ زيادة مساحة التأثير للمؤسسة العسكرية علىٰ المجتمع وبالتالي علىٰ الساحة السياسية، ولذلك فإنه يكثر بروز القادة العسكريين باعتبارهم قادة سياسيين بعد حالات التحشيد الشعبي وراءهم في الحروب، وربما تكون الأمثلة أكثر من أن تُحصر من أيام الإغريق وحتىٰ نابليون بونابرت وجورج واشنطون.

ويذكر إحسان دواجي تعليلًا لأهمية المؤسسة العسكرية في الساحة السياسية فيقول: «تنبع وظيفة النخبة العسكرية وأهمّيتها انطلاقًا من كونها مهيكَلة مؤسّساتيًّا، وفق نسق بيروقراطي؛ حيث توجد هياكل عمودية وأفقية تساعد علىٰ سير العمل فيها، وعلىٰ تنفيذ هذا العمل، وتوزيعه بين أجهزتها التي تتميّز بالتنسيق الكبير في ما بينها بغية تحقيق أهداف المؤسّسة العسكريّة لتي تُعَدّ جزءًا من أهداف المجتمع العام»[١]. ولهذا ما زالت القوات المسلحة ذات تأْثير ضخم في الساحة السياسية، مع اختلاف مساحات التأثير بين الدول النامية والدول الصناعية المتقدمة.

تاريخيًّا كانت القوة العسكرية هي العامل الأكثر تأثيرًا -إن لم تكن الوحيدة أحيانًا- التي تحدد من يستلم السلطة، وارتبط زوال الدول العائلية والقومية وقيامها بالقوة العسكرية في الشرق والغرب، مثل الساكسون في بريطانيا، والقوط في إسبانيا،

---

(١) المرجع السابق

والأمويين ثم العباسيين في العالم الإسلامي، فقد كان الصراع علىٰ السلطة السياسية مقترنًا بالصراع العسكري الدائم والمستمر.

أما المظهر الحديث للقوة العسكرية في المنظومة السياسية فهو ما يُعرف بالانقلابات العسكرية، وهو التدخل المباشر للقوة العسكرية في العملية السياسية، إلا أنه لا بد من التمييز بين نوعين من الانقلابات العسكرية؛ الانقلاب الذي يقوم الجيش فيه بدور الحارس علىٰ النظام السياسي فيقوم باستبعاد من يراهم غير مؤهلين لقيادة ذلك النظام مثل انقلابات الجيش التركي العديدة علىٰ عدد من الحكومات المنتخبة، والثاني هو الانقلاب الذي يتولىٰ فيه الجيش مقاليد الحكم من خلال قيادته التي تصبح ذات لباس مدني غالبَ بقائها علىٰ سدة الهرم العسكري مثل انقلاب الضباط الأحرار علىٰ الملكية في مصر.

أما في الأنظمة الأكثر تعقيدًا مثل الجمهوريات الحديثة في الدول الصناعية مثل الولايات المتحدة وفرنسا فإن الجيش يقوم بالتأثير من خلال عدد من القنوات غير المباشرة مثل إنتاج قيادات سياسية/عسكرية سابقًا، تقوم بنقل العقيدة العسكرية ومصالح القوات المسلحة إلىٰ لجان التشريع البرلمانية، أو من خلال عمليات الضغط السياسي (lobbying) لتحقيق نفس الأهداف، أو من خلال التقارير الموجهة لأصحاب القرار.

في كتابه المشهور «الجندي والدولة: النظرية والسياسات للعلاقات المدنية العسكرية»، تكلم هتنغتون في الفصل الأول عن

مفهوم «الاحترافية العسكرية»؛ ويقصد به -ضمن معانٍ كثيرة- تلك العلاقة المتبادلة بين المواطنين والجيش كمحترفين في إدارة العنف[١]، الأمر الذي يجعلهم مختلفين عن المرتزقة أو المافيا، وأشار هتنغتون أن الاحترافية العسكرية ترتبط أيضًا بمقدار إيمان الجنود وتطبيقهم لفكرة أنهم جنود محترفون؛ أي أنهم ليسوا سياسيين ولا علاقة لهم بالسياسة بل هم أداة من أدوات حفظ النظام العام، وتطبيق التشريعات والقوانين، وليس وضعها[٢].

ومع وجود كمية ضخمة من الانتقادات لفكرة تدخل الجيش في السياسة إلا أن القوة العسكرية علىٰ مر العصور كانت أحدىٰ أهم مصادر القوة السياسية وبالتالي: السلطة السياسية.

- **مصادر القوة الناعمة**

(١) القوة الشخصية/الكاريزماتية:

تمثل القوة الكاريزماتية إحدىٰ أهم مظاهر القوة الناعمة المؤدية للإخضاع والإجبار دون الحاجة إلىٰ العنف الجسدي، وهي بذلك أداة مهمة من أدوات السلطة السياسية ومصدر مهم من مصادرها، وتقوم الكاريزما في الأساس علىٰ التأثير من خلال

---

(١) Huntington, Samuel, ! 1957The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations , New York: Belknap Press, P 11.

(٢) المرجع السابق ص٩٨.

الصفات الشخصية، وتنتج الكاريزما صفات ذاتية ومحيطة تجعل الفرد مطاعًا دون أساس منطقي يمكن قياسه إمبريقيًّا[١].

وقد قسم فيبر السلطة[٢] كما هو مشهور إلىٰ ثلاثة أقسام[٣]:

(١) **السلطة التقليدية**: وهي السلطة المتولدة عن التقاليد بأشكالها المختلفة سواءٌ كانت تقاليد دينية أم وراثية أم اجتماعية، ويعتمد هذا النوع علىٰ الظاهرة الاجتماعية أكثر من اعتماده علىٰ المنطق.

(٢) **السلطة القانونية/ العقلانية**: وتقوم في الأساس علىٰ إيمان المحكومين بسيادة قانون معين من خلال مقدمات عقلية، أي إن العامل الأساسي في هذا النوع من السلطة هو القرار الواعي المبني علىٰ المقدمات المنطقية. وربما تجدر الإشارة هنا إلىٰ إمكانية انتقال السلطة القانونية إلىٰ حيز التقليدية من خلال زوال المقدمات المنطقية وتحول الطاعة لسلوك جماعي غير واعي.

---

(١) Schweitzer, Arthur,Theory and political charisma, Comparative Studies in Society and History,1974 , vol 16 no 2,P150.

(٢) هناك بعض الخلاف حول كلام فيبر؛ هل كان حول الشرعية أم القوة أم عنهما معًا، وقد استخدمته هنا لأنه يحمل المعنىٰ الذي يخدم البحث،ولا يعني هذا ترجيح أحد الرأيين علىٰ الأخر.

(٣) فيبر، ماكس، الاقتصاد والمجتمع، ٢٠٠٥، ترجمة محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص٣٤٤.

(٣) **السلطة الكاريزماتية**: ويقدمها فيبر علىٰ أنها سلطة لا تعتمد علىٰ المنطق ولا علىٰ التقاليد بل تعتمد علىٰ إيمان الآخرين بوجود القوة؛ بمعنىٰ أن القوة بذاتها موجودة لاعتقاد الآخرين بوجودها، وليس بالضرورة لوجودها فعلًا.

ومصادر الكاريزما تتنوع وتتغير حسب البيئات والمجتمعات، ففي المجتمعات التي تقدس القوة مثلًا يكون الرجل القوي الذي انتصر في العديد من المعارك ذا كاريزما قوية، أما في المجتمعات التي تجعل للدين مكانة كبيرة فيكون العالم أو رجل الدين ذا كاريزما خاصة، وقد استجلب فيبر الأنبياء كمثال علىٰ أصحاب هذا النوع من الكاريزما، وبالمجمل فالشخص الذي يبدو أنه ذو صلة بالقوىٰ الحيوية والمؤثرة والمحددة للنظام العام هو شخص ذو كاريزما بطريقة أو بأخرىٰ.

والنقطة الأساسية التي تميز هذا النوع من القوة هي كونها غير موجودة حقيقة بالضرورة كما ذكرنا، علىٰ عكس كل ما سبق من أنواع القوة، فالقوة الجسمانية والعائلية والعسكرية سابقة الذكر، والقوة الاقتصادية تالية الذكر هي قوًىٰ حقيقية موجودة فيزيائيًّا -إن صح التعبير- ويمكن قياسها وتحديد مدىٰ تأثيرها ووزنها والمفاضلة بين أصحابها بطريقة إمبريقية، أما في حالة القوة الكاريزميةفلا قدرة علىٰ قياس منطقي إلا من خلال النتائج المترتبة علىٰ التطبيق المباشر، بل لا يمكن توقع التأثير بشكل دقيق حتىٰ علىٰ مجتمعَين متماثلين.

(٢) القوة الاقتصادية:

والحديث هنا هو عن الملاءة المادية بأشكالها المختلفة المؤدية إلىٰ التأثير علىٰ المنظومة السياسية سواءٌ من خلال تحديد السياسات أو من خلال تحديد شخوص واضعي السياسات.

والعلاقة بين المال والسلطة متواصلة منذ وجودهما، لكن طبيعة العلاقة تغيرت مع الزمن لتصبح أكثر تعقيدًا؛ فقد كان صاحب السلطة في السابق هو صاحب القوة الاقتصادية الأكبر بسبب طبيعة منصبه التي تجعله مالكًا لجميع مقدَّرات الدولة، فضلًا عن قدرته علىٰ فرض الضرائب والإنفاق غير المراقب من هذه الأموال.

ولأهمية مثل هذه القوة نرىٰ أن الحضارت حتىٰ القديمة منها كان يسعىٰ ملوكها لتحصيل قوة اقتصادية ضخمة لتعزيز مكانتهم السياسية، مثل الحملات السومرية إلىٰ جنوب إفريقيا للحصول علىٰ الذهب غير الموجود في العراق[1]، وبالتأكيد فإن الحملات الاستعمارية التالية لموجة الاستكشاف الأوربية في النصف الثاني من الألفية الثانية تُعد مثالًا صارخًا علىٰ مثل هذه الأهمية.

وحتىٰ في النظام القبلي السائد في الجزيرة العربية في مرحلة ما قبل الإسلام كان المال أحد المحدِّدات المهمة لكمية النفوذ التي يتمتع بها الشخص داخل المنظومة القبلية، ويظهر هذا بشكل

---

(١) مرتضىٰ، عبد الفتاح، ٢٠٠٣، المال والسلطة، الحوار المتمدن، عدد: ٦٢٦.

واضح من خلال تركز القوة السياسية في المناطق ذات القوة الاقتصادية الكبيرة مثل مكة والشام واليمن[١].

وربما لا تزال علاقة المال بالسلطة ظاهرة في الدول الشمولية بشكل واضح حيث يظهر قرابة أربعة عشر حاكمًا في العالم الثالث علىٰ لائحة فوربس لأغنىٰ أهل الأرض لعام ٢٠١٠/ ٢٠١١[٢]، لكن الموضوع أشد تعقيدًا في حالة النظم الديمقراطية الصناعية الحديثة، حيث يحاول أصحاب رؤوس الأموال ألا يكون لهم تدخل شخصي في عالم السياسة إلا نادرًا، ويستخدمون وسائل الضغط السياسي المختلفة من لجانٍ ونقابات وإعلام لتحقيق غاياتهم المنشودة.

القوة الاقتصادية هي القوة من المصادر القليلة التي لا يختلف بشأنها أحد، ربما يختلف البعض في مقدار تأثيرها علىٰ السلطة أو يقترح بأن العلاقة تبادلية، وهذا بحد ذاته إقرار بأهمية هذا المصدر وقدرته علىٰ التأثير والتأثر بظاهرة السلطة السياسية.

- **المطلب الثاني: مصادر الشرعية**

تُعرّف الشرعية في كثير من الأحيان بأنها مجرد «الأحقية»[٣]، وهذا التعريف يمنحنا قدرًا كبيرًا من الفهم لفكرة

---

(١) مرتضىٰ، عبد الفتاح، ٢٠٠٣، المال والسلطة، الحوار المتمدن، عدد: ٦٢٦.

(٢) Forbes. July 7, 2010. 29 April 2011.

(٣) هيوود، أندرو، مرجع سابق ص.١٤١

الشرعية؛ فالشرعية بالمجمل تعني اعتقاد المحكوم بأحقية الحاكم في الحكم، ولذلك فإن السلطة والشرعية يُطلَقان أحيانًا علىٰ نفس المفهوم[١]، وقد جَعل عددٌ من المفكرين الشرعيةَ العاملَ الذي يحوّل القوة المجردة إلىٰ سلطة مثل جان جاك روسو الذي قال في «العقد الاجتماعي»: «القوي ليس قويًّا بما فيه الكفاية ليكون السيد دائمًا إلا إذا حوّل القوة إلىٰ حق، والطاعة إلىٰ واجب»[٢].

بقي كون الشرعية «إيمانًا بالأحقية» لفترة طويلة من الزمان وذلك بطبيعة الحال بسبب طروحات ماكس فيبر والتي تم الاهتمام بها بطريقة كبيرة في أوساط علم الاجتماع والسياسة علىٰ حد سواء، ولكن مفهوم الشرعية بدأ يتغير علىٰ يد عالم النظرية الاجتماعية ديفيد بيتم أو بيتهام (DavidBeetham) في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، ففي كتابه «شرعنة القوة» (The Legitimation of power) يطرح بيتم الشرعية علىٰ أساس أنها مفهوم علمي/اجتماعي يمكن قياسه وتحديد عناصره الأساسية، ويجادل بأن اعتبار مفهوم الشرعية «إيمانًا» يجعلها في يد الأقوياء الذي يؤثّرون علىٰ المنظومات الإعلامية والشعبوية، مما يمكّنهم من صنع الشرعية من لا شيء[٣].

---

(١) المرجع السابق ص١٤١.

(٢) روسو، جان جاك، مرجع سابق ص٢٤٢.

(٣) Beetham, David, 2013, The Legitimation of Power, Palgrave Macmillan, 2nd edition, P 121.

ولذلك فقد وضع بيتم شروطًا ثلاثة قابلة للقياس لتحديد لمعرفة ما إذا كانت القوة شرعية أم لا وهي[1]:

(١) علىٰ القوة أن تُمارَس حسب قواعد محددة سواءٌ كان هذا من خلال مواد قانونية مكتوبة

(الدستور) أو من خلال مفاهيم معروفة ويمكن التحاكم إليها.

(٢) هذه القواعد يجب أن تكون موضوعة بِناءً علىٰ المعتقدات العامة التي يتفق عليها الحاكم والمحكوم.

(٣) يجب أن يتم التعبير عن الموافقة من طرف المحكومين بشكل واضح عن سلوك الحاكم.

لكننا لا نستطيع اعتماد شرعية بيتم في هذه الدراسة؛ وذلك لأن بيتم كان يصك مفهومًا جديدًا أكثر من كونه يُعرِّف المفهوم الموجود تاريخيًّا؛ فكثير من مصادر الشرعية ومظاهرها كما سنرىٰ خلال هذا الفصل غير مرتبطة بمعايير إمبريقية، ولا يمكن تطبيق الشروط البيتمية بأثر رجعي عليها؛ لذلك سنعتمد الشرعية كاعتقاد وإيمان لا يمكن قياسه إلا من خلال آثاره.

ونستطيع من خلال الاستقراء التاريخي تحديد ثلاثة مصادر أساسية للشرعية:

(١) شرعية الدم/ العائلة.

(١) المرجع السابق ص ١٢١.

(٢) الشرعية الغيبية/ الدينية/ اللاهوتية.

(٣) شرعية التفويض.

ومن المفيد هنا الإشارة إلىٰ أن فيبر في تقسيمه للسلطة/ الشرعية المذكور سابقًا كان يستخدم الأنماط الاجتماعية العامة كمحدد لنوعية الشرعية/ السلطة، أما التقسيم المذكور أعلاه فيعتمد علىٰ مصدر الاعتقاد المباشر.

- **أولًا: شرعية الدم**

تنص دساتير أكثر من أربعين دولة اليوم علىٰ أن نظام الحكم فيها يعتمد علىٰ صلة الدم[١]، ومع أن مدىٰ السلطة المعتمِدة علىٰ الدم تختلف بشكل ضخم من دولة لأخرىٰإلا أن المفهوم ما زال سائدًا حتىٰ في بعض الدول الصناعية الحديثة.

اعتمدت الدول علىٰ الشرعية العائلية لفترة طويلة جدًّا من الزمان، والأمثلة أكثر من أن تُحصرَ، لكن الذي يهمنا في هذا السياق هما أمران؛ أولها صلة الدم باعتبارها مصدرًا لتولُّد الشرعية ابتداءً، والصلة ذاتها باعتبارها سببًا لانتقال الشرعية كنوع من الوراثة المعنوية.

أما الدم باعتباره مصدرًا لتوليد الشرعية فهو غالبًا ما يرتبط بسبب من أسباب الشرعية الأخرىٰ، فالكثير من العائلات التي تُعتبر «ذات حقٍّ» في الحكم في الدول المذكورة أعلاه لم تكن

(١) الموقع الرسمي للأمم المتحدة.

هكذا بمجرد وجودها، بل بسبب ظروف معينة تتعلق أساسًا بشخصية معينة منحت هذه العائلة هذا الثقل الاجتماعي/السياسي والذي أدىٰ بالتالي إلىٰ اعتقاد بأحقية الحكم.

من الأمثلة المهمة في هذا المجال آل البيت النبوي في الفكر الإسلامي؛ فآل البيت وهم بنو هاشم في العموم، وأزواج النبي ﷺ ونسله من خلال بناته، أساسًا نسل فاطمة الزهراء رضي الله عنها الذي استمر بعد وفاته متمثلًا في الحسن والحسين رضي الله عنهما[1]، ويرجع بنو هاشم إلىٰ هاشم بن عبد مناف وله قصص من الكرم والجود وخدمة الحجيج في مكة، وكان له ولقبيلته الكبيرة «قريش» مكانة معروفة عند العرب كونهم أولاد إسماعيل عليه السلام المؤسِّس الحقيقي لمكة «الحديثة» -في حينها- وهو نبي ابن نبي، لكن العرب في تلك الفترة مع احترامهم الواضح لقريش لم يكونوا يعتقدون بأحقية معينة لهم في حكم العرب أو من سواهم، وأهم ما يدل علىٰ ذلك عدم وقوع أحداث تاريخية يقوم فيها العرب بمبايعة القرشيين علىٰ الملك أو غيره، بل إن القرشيين في عدد من الأحيان كانوا يذهبون لمقابلة ملوك العرب وتهنئتهم بانتصاراتهم أو توليهم للسلطة[2].

---

(١) الكلبي، ابن جزي، ١٩٩٥، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية، ج ٣، ص١٣٧.

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ٢٠٠٣، البداية والنهاية، دار عالم الكتب، ج٣، ص١٥٨.

ولكنه وبعد بعث محمد ﷺ نبيًّا ثم بنائه للدولة الإسلامية وورود عدد من الآيات والأحاديث في فضل أهل البيت المذكورين أعلاه ارتفعت مكانة بني هاشم بشكل كبير، وانضاف للاحترام الذي كانت العرب تكنه للقرشيين ولأعلاهم نسبًا «الهاشميين» اعتقادٌ بأنهم خيرُ الناس لارتباطهم بمحمد ﷺ، لكن هذا لم يشكل مشكلة كبيرة بعد وفاة النبي ﷺ حيث كان الخلفاء الثلاثة الأوائل من غير بني هاشم، وسنناقش تلك الأحداث وما يدور حولها بتفصيل في المطلب الأخير من هذا الفصل، لكن الذي يهمنا أن المرحلة الممتدة من ما بعد الخلافة الراشدةوحتىٰ العصر الحالي حَوَت ما يزيد عن سبع عشرة دولة[١] منتسبة إلىٰ الهاشميين، منها دولتان أعلنتا الخلافة، قامت دعوتهم أساسًا علىٰ أنهم هاشميون من آل بيت النبي ﷺ، فضلًا عن عدد من الثورات التي قادها أهل البيت لغايات «استرجاع» الخلافة والحكم مثل ما يُعرف بالثورة الزيدية وغيرها[٢].

ربما يكون المثال أعلاه معقدًا بسبب دخول عدد من العوامل في بناء الأحقية لكننا نستطيع إيراد السلالة المالكة

(١) منهم علىٰ سبيل المثال لا الحصر: الدولة العباسية، الفاطمية، الإدريسية، إمارة آل مهنا، الجعليين، بستك، المملكة العربية السورية، والمتوكلية اليمنية، والمملكة الأردنية الهاشمية.

(٢) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن، ١٩٨٧، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ج٣، ص ٨٦.

البريطانية باعتبارها مثالًا جيدًا على الشرعية العائلية المرتبطة بالاسم، لكن التاريخ يخبرنا بأن شرعية العائلة الحاكمة تولّدت من إنجاز الجد الملك ألفريد العظيم الذي كان أول ملك لبريطانيا بعد توحيده الأنجلو ساكسون والشعوب البريطانية الأصلية في مواجهة الفايكنج(١).

وبهذا نرى أن الشرعية العائلية وإن كانت معتبرة عند كثير من الشعوب كأساس لانتقال السلطة إلا أنها ليست مصدرًا مولِّدًا للشرعية كباقي المصادر، ولذلك نلاحظ أن الأنظمة الوراثية الحديثة عمومًا هي أنظمة دستورية، استمدت شرعية العائلة السياسية من الدستور، وإن كانت تستخدم المصادر الباقية كأدوات دعم للشرعية وتأصيلها.

- **ثانيًا: الشرعية الدينية/اللاهوتية/الغيبية**

تنبع أهمية هذا المصدر من كونه متعلقًا بعامل خارجي غير منظور، ومن كونه أيضًا متعلقًا بمنطقة حساسة من الشعور الإنساني، وهي فكرة الحياة الآخرة التي لا يستطيع الإنسان تلقِّي المعلومات عنها خاصة في الأديان غير السماوية إلا من خلال رجال الدين، وهذا يمنح رجال الدين سلطة ضخمة في ما يتعلق

(١) إيبلز، ريتشارد، ١٩٨١، القيادة والقوة العسكرية لإنجلترا الساكونية، مطبعة المتحف البريطاني، ص٦٣.

بالثواب والعقاب، وهي مفاتيح في تحديد السلوك البشري ومن ضمنه القواعد الأخلاقية والاجتماعية وبالتالي السياسية. ونحتاج للعودة إلىٰ الأنثروبولوجيا لندرك أثر هذه السلطة علىٰ حياة البشر إلا أنَّ ما يهمنا هنا هو تأثير الأديان والاعتقادات المختلفة في منح أو سحب شرعية الحاكم السياسي.

ومن المهم هنا أن نعرف أن السلطة السياسية والسلطة الدينية بينهما تقاطعات كثيرة؛ لأنهما يدوران في فلك الأمر والنهي، وتحديد المصلحة والمفسدة، وإنزال قيود علىٰ الحرية المطلقة، وبالتالي فإن المساحة التي يعملان داخلها متقاطعة بشكل كبير، وهذا بطبيعة الحال يُولِّد الخلاف لتضارب المصالح من جهة الأصل. ومع أن العلمانية حاولت أن تقوم بالفصل بين دائرتي التأثير، إلا أنها في النهاية لم تستطع إلا أن تقوم برفض العديد من مساحات التأثير الدينية لأنها تعلم أنه لا يمكن فصلها أو إبعادها، ونجد اليوم العديد من القضايا في المحاكم الدستورية تتداخل فيها «الحرية الدينية» والتي هي تعبير لطيف عن سلطة الأمر والنهي الديني بالـ «النظام العام» والذي ما هو إلا تعبيرٌ لطيف لما تمليه السلطة السياسية.

اصطُلِحَ علىٰ تسمية السلطة ذات الغطاء الديني أو بشكل أدق السلطة التي تستمد شرعيتها أساسًا من الدِّين أو الثيولوجيا بالثيوقراطية، وهو مفهوم مُطبَّق من قديم الزمان وبعض الباحثين يعيده إلىٰ نشوء الدول، وقد توافرت عناصر الثيوقراط في كثير من

الحضارات الهندية والصينية والمصرية وبين النهرين وغيرها[1]، واختلفت التصويرات حسب الثقافة المجتمعية المنتشرة فكان المصريون مثلًا يجعلون الحاكم ابنًا للشمس، بينما يجعله الصينيون تنينًا مقدَّسًا وهكذا.

المشكلة مع الغطاء الديني ليس البُعد العَقَدي الذي يحمله فلطالما اعتبرَت شعوبٌ أشخاصًا آلهة، لكن المشكلة تكمن في أمرين:

(١) منحُ شخصِ الحاكم وقراراتِه حصانةً ضد أي نوعٍ من النقد أو التشكيك.

(٢) منح أوامر الحاكم صفةً غيبية أُخروية؛ أي أن عاصي هذا الإله أو ابن الإله أو ظل الإله لن يُعاقب في الدين بالحبس وغيره فقط، بل سوف يدخل جحيم الآخرة التي خلقها الإله بسبب تلك المعصية.

وقد صرح بعض الباحثين بأن الديانة اليهودية هي أول ديانة سماوية شرّعت للثيوقراطية من خلال فكرة الملك النبيّ[2]، وقد ورد في أحاديث النبي ﷺ ما يدل علىٰ مثل هذا أيضًا، فقد ورد عن أبي هريرة عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌّ خلفه نبي، وإنه لا نبي

(١) نصر، مهنا، مرجع سابق ص ٢٩٠.

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٣.

بعدي، وسيكون خلفاءُ فيكثرون». قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فُوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم؛ فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[1].

وهذا الحديث مهم للغاية في بيان فروقات مهمة بين المنظومة السياسية التي كانت سائدة عند اليهود تاريخيًّا والمنظومة التي بناها مؤسِّسُ الدولة الإسلامية لمن سيأتي بعده.

استمر الحال مع الديانة المسيحية بالرغم من انتشار مقولة: دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر، خاصة في القرون الوسطىٰ وفي الدولة الرومانية المقدسة[2]، وقد حورب هذا الفكر بشكل كبير في عصر التنوير، وكانت العلمانية إحدىٰ النتائج المباشرة له، والمراجع التي تتحدث عن تلك الفترة عمومًا لديها موقف سلبي تجاه الديانة المسيحية؛ لذلك لا يمكننا حقيقةً الوقوف علىٰ دقائق المسألة تاريخيًّا.

أما الحالة الإسلامية فهي معقدة في هذا السياق ولا يمكن تسطيحها وإصدار حكم واحد عليها، ذلك أن المعالم الثيوقراطية تظهر في بعض الصور والفترات الزمنية وتختفي أيضًا بشكلٍ لافت، فضلًا عن أن المنهج الإسلامي كان شديدًا جدًّا في ما

---

(١) صحيح مسلم حديث رقم ١٨٤٢.

(٢) نصر، مهنا، مرجع سابق ص ٢٦٤.

يتعلق بالتوحيد؛ وأحد لوازم التوحيد عند المسلمين أن الله له الخلق والأمر، وأنه لا يُشرِك أحدًا في حكمه ولا في أمره، وأن أعظمَ الخلقِ عنده محمدا هو عبدٌ من عباده وليس إلا بشرًا اختاره الله لينقل رسالته للبشرية، وبالتالي فمن الصعب أن تُلبِسَ أيَّ حاكمٍ الملابس الإلهية بعد أن خلعها المسلمون عن أهم شخصية في التاريخ الإسلامي.

إلا أن بعض الممارسات وبعض التفسيرات من بعض المدارس المنتسبة للإسلام بدأت تطغىٰ خلال فترات زمنية مختلفة، ولكي نستطيع أن ندقق في هذه المسألة يجب أن نضع عددًا من النقاط في الحسبان:

* الدولة الإسلامية في عصر الرسالة -فترة حياة النبي ﷺ- كانت تعيش مظهرًا ثيوقراطيًّا دون شك، وهو مظهر الشخص الذي يمتلك السلطة الدينية والدنيوية، وكانت أفعاله بالنسبة لهم أفعالًا غير قابلة للنقاش أو المعارضة.

لكنهم في ذات الوقت لم يعتقدوا بألوهيته أو اتصاله بالذات الإلهية، بل اعتبروه بشرًا يُوحَىٰ إليه، والفرق المترتب علىٰ هذا هو أن السلطة التي كان يمتلكها كانت سلطة منفصلة عن شخصه؛ أي أن محمدًا ﷺ لو لم يكن نبيًّا لم تكن له مثل هذه السلطة. وقد كان يخبر الناس أنه يُخطِئ، وكان يستشير الناس، وينزل علىٰ آرائهم في أمور خطيرة للغاية مثل حادثة موقعة بدر أو الخندق

أو الخروج لأُحد[1]، بل كان يجتهد في بعض المسائل ثم يصححها بعد فترة بأمر من الوحي[2].

وهذا يعني أن المظهرَ الثيوقراطي موجودٌ لكنه مواجَه بكمية ضخمة من المظاهر غير الثيوقراطية مما يجعل الحالة الإسلامية بعيدة عن أن تُسمَّىٰ بدولة ثيوقراطية.

* النصوص المتعلقة بالحكم التي تركها مؤسِّس الدولة الإسلامية عليه الصلاة والسلام تتحدث دون شك عن دولة غير ثيوقراطية، فبينما تتكلم عن طاعة الحاكم بصفته رأسًا للنظام السياسي، فهي لا تسمح بمنح صفات إلهية أو شبه إلهية لأي مخلوق، ولا تسمح بمنح الحصانة لأي شخص بسبب منصبه، فضلًا عن التراث الضخم المتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي يخص الحكام أحيانًا بالأمر والنهي مثل الحديث المروي في الصحيح: «سيد الشهداء حمزةُ بن عبد المطلب، ورجلٌ قام إلىٰ إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[3]، وفي الحديث أيضًا «أفضل الجهاد كلمةُ حقٍّ عند سلطان جائر»[4].

* التطبيق العملي للدولة (كما سنرىٰ لاحقًا) للجيل الذي عاش مع مؤسس الدولة الإسلامية ليس فيه أي مظهر ثيوقراطي،

---

(١) ابن تيمية، أحمد، مرجع سابق ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق ص ١٢٧.

(٣) الحاكم، ٤٨٧٢.

(٤) السلسلة الصحيحة ٨٨٦.

سواء من ناحية تولي السلطة أو انتقالها أو حتىٰ الخضوع للقضاء، وهذا يجعل احتمالية كون المنهج نفسه داعيًا للثيوقراطية بعيدًا.

* ظهرت دعوات موازية ولاحقة لفترة الخلافة الراشدة تتحدث عن حقوق آل البيت في الحكم، وتجاوز بعضها إلىٰ وصف من يستحقون الحكم لديه بصفات ألوهية، إلا أن الشخصيات التي كان يدعو إليها هؤلاء كانت أول من عارض مثل هذا التوجه، وقامت بقمعه بشدة مثل موقف علي بن أبي طالب من ابن سبأ[1]، حيث تنوعت الروايات بين نفيه وحرقه.

* هناك مظهر من الممكن الاختلاف عليه في هذا السياق وهو وجود النص المقدس الذي لا يجوز لحاكم أو عامِّي مخالفته؛ فهو منظور إليه من قِبَل بعض الباحثين علىٰ أنه مظهر مدني، فالدول عمومًا لها دساتير ملزم للجميع، ولا يجوز للآخرين مخالفته، بينما يعتبره البعض مظهرًا ثيوقراطيًّا بسبب الطابع الميتافيزيقي الذي يحمله.

- **ثالثًا: التفويض**

هذا المصدر هو الأكثر تداولًا في الأنظمة السياسية الحديثة، وحتىٰ تلك الأنظمة التي ما زالت تعتمد علىٰ الشرعيات

---

(١) البغدادي، عبد القاهر، ١٩٧٧، الفَرْق بين الفِرَق، دار الافاق، بيروت، ص ٢٣٥.

الأخرىٰ تعتبر نفسها مفوَّضة أو تعلن ذلك علىٰ الأقل؛ لأن هذا النوع من الشرعية يجند المفوِّضين -الشعب أو جزء منه- لمصلحة قضية المفوَّض، فتصبح الآراء الصادرة عنه محسوبة علىٰ الجهة المفوضة وبالتالي يصبح تبني الأفكار والدفاع عنها خُطوةً مفروغًا منها تقريبًا.

لهذا السبب وغيره تكاد تكون شرعية التفويض هي مدار الأنظمة السياسية الحديثة، ربما يكون أول تجسيد غربي لها هو نظرية العقد الاجتماعي سابقة الذكر، أما في الفكر الإسلامي فقد تم التعبير عن فكرة قريبة من فكرة التفويض -لكنها أكثر تعقيدًا- في وقت مبكر عندما تكلم الفقهاء عن أن الإمامة عقد مراضاة واختيار[١]، وقد عبر علماء السياسة الشرعية عن التكييف الفقهي للإمامة بكونها وكالة عن الأمة[٢]، ذلك أن الشروط التي يشترطها الفقهاء للإمام مقاربة للغاية لشروط الوكالة مع زيادات هنا وهناك.

إلا أننا هنا لا نستطيع أن نماثل بين فكرة التفويض الغربية المتمثلة في العقد الاجتماعي وبين فكرة التفويض في التراث الإسلامي أو الوكالة عن الأمة وذلك لعدد من النقاط:

* تكاد تكون فكرة العقد الاجتماعي فكرة فانتازية أكثر من كونها واقعة وحاصلة، فمعظم من تكلم عنها كان يتكلم عن

---

(١) الجويني، أبو المعالي، مرجع سابق ص٢٦.

(٢) حسونة، عارف، مرجع سابق ص٢٧.

تفويض كامل من جميع أفراد الشعب المحكوم للسلطة الحاكمة[1]، وهو ما لم يحدث قط، بينما تستند فكرة الوكالة في التراث الإسلامي علىٰ ما يعرف بالـ «البيعة» وهي إعلان للطاعة من قِبَل أهل الحل والعقد أساسًا، وقد تم هذا خاصة في عصر الخلافة الراشدة، بمعنىٰ أن الفقهاء كانوا يتحدثون عن حاصل فعلًا لا عن حالة خيالية.

* في حالة العقد الإجتماعي تكون السلطة -هكذا بإطلاق- في يد الشعب ويقوم بتفويض الحكومة للعمل من خلالها لتحقيق مصلحة الشعب، أي إنه لا حدود لسلطة الحكومة إلا مصلحة الشعب نظريًّا، بينما يفرّق الفكر الإسلامي بين مفهومَين أساسيين: السلطة والسيادة. فتكون السلطة متعلقة بالأمر أو النهي (التنفيذيين) وتتعلق السيادة بالأمر والنهي (التشريعيين)، ويترتب علىٰ هذا نقاط مهمة سنذكرها بعد قليل.

* مصدر شرعية السلطة في نظرية العقد الاجتماعي هو: إما الحق الطبيعي وإما الإرادة الجمعية، وأما في الفكر الإسلامي فمصدر سلطة الأمة بمجموعها هو الله، ويعبر الدكتور عارف حسونة عن هذه الجزئية فيقول[2]:

«. . . علىٰ أن الأمة إنما اكتسبت تلك السلطة من الشارع الذي له السيادة، ولم تكتسبها من عند نفسها؛ لأنها اكتسبتها

---

(١) الفصل الأول.

(٢) حسونة، عارف، ص٢٤.

بسبب أن الشارع كلَّفها بتنفيذ أحكامه التشريعية علىٰ أفرادها؛ مع أن تنفيذ أحكامه علىٰ أفرادها من الناس لا يمكن إلا إن كان لها سلطة تُواجه بها من يرفض تنفيذ تلك الأحكام منهم؛ بحيث تنفذها عليه حينئذٍ شاء أم أبىٰ، من غير أن يمكنه أن يقول لها: لا شأن لك بي، ولا سلطة لك عليَّ في إجباري علىٰ تنفيذ الأحكام. ولهذا قيل: إنَّ من كانت التكاليف مُوجّهة إليه، كان هو صاحب السلطة؛ إذ السلطة قرين التكليف ولازم له».

ويُكمِل شارحًا مبدأ التفويض للسلطة[1]:

«...كما أن الأمة لا يمكنها -من حيث هي أمة- أن تتفرغ بمجموعها لإقامة التكاليف وتنفيذها علىٰ الناس، ولا يمكنها -من حيث هي كذلك- أن تمارس سلطتها التنفيذية تلك بمجموعها؛ إذ لو أرادت إقامة حد السرقة مثلًا، فلا يمكنها بمجموعها أن تقيمه؛ إذ لا يقيمه إلا فرد أو فردان منها فقط؛ فَلِكَي يمكنها أن تنفِّذ أحكام الشرع وأن تنفذها بدون أن تتفرغ لذلك بمجموعها فقد وجب أن تختار من أفرادها من تفوِّضه في سلطتها التنفيذية تلك، ثم هو بدوره يتفرغ لإقامة الشرع وتنفيذ أحكامه عليها، لكن بالنيابة عنها، وهو الحاصل عندما تختار الأمة من أفرادها خليفة تبايعه فتوكله في سلطتها تلك؛ لينفذ أحكام الشرع عليها. وكذلك الخليفة أيضا يفوِّض ويوكل في سلطته التي فوضته الأمة فيها من

(١) المرجع السابق ص ٢٥.

يختارهم من أعوانه ونوّابه من الوزراء والقضاة والشرطة وسائر أفراد الجهاز الحكومي؛ بما أنه لا يستطيع وحده أن يُقيم أحكام الشرع كلها علىٰ الناس».

والنقاط الثلاثة سابقة الذكر ليست مجرد فروقات بحثية أكاديمية؛ وإنما ينبني عليها عدد كبير من التطبيقات والآثار، نستطيع أن نُجمِلها في ما يأتي:

* اختلاف المرجعية العليا بين فكرة التفويض الغربية وفكرة التفويض الإسلامية؛ فالمرجعية العليا لدىٰ أصحاب نظرية العقد الإجتماعي ومن لحقهم هو الإرادة العامة، وهو مفهوم نسبي ويتسم بالمرونة المطلقة، بينما تكون المرجعية العليا في المنظومة الإسلامية هو لمبادئ فوق دستورية بعضها مرن وعام وبعضها محدد وثابت.

* شرعية الحاكم مرتبطة في المنظومة الإسلامية بمدىٰ تطبيقه للمبادئ الشرعية بشكل أساسي، وهي مبادئ دنيوية مثل العدل وحسن الإدارة، ومبادئ دينية مثل الحسبة والدعوة[1]، أما في الطرف المقابل فترتبط شرعية الحاكم بمبادئ دنيوية أساسًا ولا يتدخل في الجانب الديني إلا في نطاق ضيق.

* التفويض في المنظومة الغربية خالٍ -تقريبًا- من القيود، بمعنىٰ أن الشعب يستطيع تفويض أيٍّ شاء بما شاء في الفترة التي

---

(١) المرجع السابق ص٢٩.

يشاؤها، أما في المنظومة الإسلامية فهناك شروط أساسية لمن يمكنه الدخول إلىٰ حيِّز المنافسة لنيل الوكالة عن الأمة؛ مثل العدالة والاجتهاد وغير ذلك، مع التنبيه إلىٰ أنه ليس هنالك في الفكر الإسلامي ما يمنع من تحديد فترة الوكالة عن الأمة.

وبهذا نرىٰ أن منظومة العقد الاجتماعي والمنظومة الإسلامية في عهد مؤسِّس الدولة وخلفائه وإن اتحدا في مبدأ التفويض إلا أنهما يختلفان في نواحٍ مؤثرة عديدة، فضلًا عن أنهما نشئا في بيئتين منفصلتين، ولذلك فمن الأفضل أن يتم التعامل مع التفويض في الفكر الإسلامي بطريقة منفصلة ودون إسقاطات مسبقة متأثرة بالفكر الغربي.

وربما يكون أهم ما تمكِن ملاحظتُه في هذا السياق هو فرق أساسي بين المنظومتين الغربية والإسلامية؛ وهو أن كُتَّاب وفلاسفة السياسة الغربيين دائمًا عند كتابتهم عن «المدينة الفاضلة» و«الجمهورية» أو «مدينة الشمس» أو «مدينة المسيحيين» وغيرها كانوا يكتبون عن تصورات وتخيلات غير حادثة حقيقةً، أي أنهم كانوا يحاولون الوصول إلىٰ صيغة مثالية للحكم من خلال مؤلفاتهم، بينما نجد أن معظم كُتَّاب السياسة الشرعية يتحدثون عن حالة حقيقية تُعتبر داخل هذه المنظومة مثالية تمامًا متمثلة في الخلافة الراشدة، وبتعبير آخر فإن الغربيين كانوا يأملون الوصول إلىٰ حالة سياسية مثالية ويكتبون في سبيل ذلك، بينما كان يكتب الإسلاميون مستمدين من تجربة واقعة حقيقية مثالية -بنظرهم علىٰ

الأقل- وبالتالي دارت مؤلفاتهم حول تثبيتها، والقياس عليها، والاستمداد منها، ومحاولة تطبيقها، بدلًا من محاولة إيجاد بديل.

وحتىٰ عمليات الحسبة[1] التي كانت تحدث في مواجهة الحكام المستبدين كانت تجري بمرجعية واضحة للفترة الراشدة، لا لأدبيات مكتوبة غير مطبقة، ومن هنا نستطيع أن نعرف سبب تطور الفكر السياسي الغربي في اتجاهات مختلفة بينما تطور الفكر الإسلامي حتىٰ القرن العشرين في اتجاه واحد فحسب.

- **مصادر السلطة السياسية في العصر الراشد:**

من المسلَّم به عند المدارس السياسية لأهل السنة والجماعة أن الفترة الراشدة تُشكِّل الصورة المثالية للحالة التي يجب أن تكون عليها الدولة الإسلامية، علىٰ الأقل خلال عهدي أبي بكر وعمر، ليس من جهة شكل المؤسسات أو تنظيمها، بل من ناحية فلسفة الحكم والنهج السياسي السائد، وهنا تكمن أهمية استقراء تلك الفترة وملاحظة أهم المعالم المتعلقة بمصادر السلطة وتفويضها.

- **أولًا: فترة ما قبل الخلافة/عهد مؤسِّس الدولة**

هناك خلاف ناعم بين كتّاب السياسة الشرعية حول الحدث الذي نستطيع اعتباره بداية للدولة الإسلامية الأولىٰ، فمنهم من اعتَبر بداية الدعوة بداية للدولة، وبعضهم اعتبر بيعةَ العقبة بدايةً

---

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

للدولة الإسلامية بصفتها بيعةً سياسية تنص علىٰ انتقال النبي ﷺ من بلد إلىٰ بلد آخر بهدف إقامة الدولة، إلا أن قيام الدولة الحقيقي الذي عليه المعظم[1] هو وصول النبي ﷺ إلىٰ المدينة وبناء المسجد وإعلان وثيقة المدينة، حيث أتم بهذا شروط الدولة -حتىٰ الحديث منها- فقد قام بإنشاء كِيان:

* محدد الحدود حين أرسل بعض أصحابه ليضعوا أعلامًا علىٰ حدود حرمها من جهاتها الأربع؛ فمن جهة الشمال: جبل ثور، وهو جبلصغير شمالَي أُحد. ومن جهة الجنوب: جبل عير، وهو ممتد في الشرق إلىٰ الغرب ويُشرف طرفه الغربي علىٰ ذي الحليفة، وطرفه الشرقي علىٰ المنطقة المتصلة بمنطقة قباء من جهة الجنوب الغربي. ومن جهة الشرق: الحَرَّة الشرقية، وهي إحدىٰ اللابتين حيث إن المراد باللابة الحرة -بفتح الحاء وتشديد الراء- وهي الأرض ذات الحجارة السود. ومن جهة الغرب: الحرة الغربية وهي اللابة الأخرىٰ؛ إذ إن للمدينة لابتان[2].

* ذات شعب ليس من قبيلة واحدة أو عرق واحد أو دين واحد، فقد كانت المدينة وقتها تتكون من العرب المسلمين

---

(١) حسونة، عارف، مرجع سابق ص٨.

(٢) انظر تفصيل رسم النبي عليه الصلاة والسلام لحدود المدينة، في: صحيح البخاري، ١٩٨٧، تحقيق مصطفىٰ البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ج٢ ص٦٦٢.

والعرب الوثنيين والعرب المسيحيين والمسيحين غير العرب واليهود[1].

* ذات سيادة وسلطة متمثلة في حاكم وهو النبي ﷺ، ودستور له ثلاثة معالم:

(١) النصوص القرآنية الدستورية الحاكمة لنظام الحياة الإسلامي العام[2].

(٢) وثيقة المدينة التي احتوت علىٰ إعلان نشوء الدولة بالإضافة نصوص دستورية كثيرة نظَّم بها النبي عليه السلام علاقة أهل المدينة بالدولة التي يرأسها، وعلاقة اليهود بالمسلمين، وعلاقة أهل المدينة بعضهم ببعض؛ كما تضمنت أيضًا نصوصًا تتعلق بالديات والقصاص وعقد الأمان والدفاع عن المدينة والجهاد خارجها، وبيان بعض حقوق المواطنين وواجباتهم، وغير ذلك من مثله، وهي لذلك تعد من أهم الوثائق السياسية في العهد النبوي[3].

(٣) الأفعال النبوية المفسرة لنصوص القرآن والدستور، وهي معلم مهم كونه يمثل التطبيق العملي للمعالم السابقة.

---

(١) الدقس، كامل، ١٩٩٤، دولة الرسول من التكوين إلىٰ التمكين، دار عمان، عمان، ط١، ص٣٩٤.

(٢) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص٢١.

(٣) حسونة، عارف، مرجع سابق ص٤.

ومن أهم ما يميز فترة ما قبل الخلافة هو أن تأسيس الدولة لم يكن هدفًا بذاته، وإنما كان جزءًا من مسيرة الدعوة الإسلامية، أي أن من تبعوا محمدًا ﷺ لم يتبعوه بهدف تأسيس دولة وإنما اتبعوه لينشروا عقيدة التوحيد، ويفوزوا بالدنيا والآخرة، فالغاية الأساسية هي غاية عَقَدية، تبعها بشكل مباشر بناء هُوياتي للمنتمين للدين الإسلامي؛ ليشعروا بأنهم مختلفون عن غيرهم، وربطهم بإخوتهم من الأمم السابقة الذين وقفوا مع الأنبياء وناصروهم، وهكذا بدأ مؤسس الدولة بإنشاء دولته من خلال زرع هُوية مختلفة في عقول المتَّبِعين، وتأسيسُ الدولة كان نتيجة حتمية للهُوية المختلفة في مجتمع يرفض المختلف.

لا يعني هذا أن الدولة الإسلامية تكوَّنت لأن أهل مكة لم يقبلوا الآخر المسلم، بل يعني أن مؤسس الدولة الإسلامية كان يعلم أن الهُوية المختلفة هي أساس الدولة، وإلا فإن أهل مكة كانوا يقبلون «الآخر» بشكل واضح فقد كان بينهم مسيحيون مثل ورقة بن نوفل، وكان بينهم عدد من الموحِّدين، حتىٰ إن أبا بكر مثلًا كان موحدًا قبل إيمانه برسالة الإسلام، ولم تكن قريش علىٰ خلاف كبير معهم، إلا أن الإسلام كان هُوية مختلفة وليس مجرد دين طقوسي.

ونلاحظ هذا بشكل واضح في طلب قريش من أبي طالب أن يكفَّ محمدًا عن الدعوة، أو أن يعبدوا ربهم عامًا ويعبده عامًا، فالمشكلة ليست مع كون محمدٍ مسلمًا، ولا مع كونه يصلي

أو يصوم أو يتنسك في غار حراء، بل كانت المشكلة مع دعوته إلىٰ هُوية جديدة؛ يعرفون هم ويعرف هو أنها ستلتهم الهوية القديمة.

- **ثانيًا: الخلافة الأولىٰ**

كان عبد الله بن عثمان ﵁ من بني تيم، وهو صديق مؤسِّس الدولة وكان من أهم الشخصيات التي ساعدت علىٰ بناء الدولة الإسلامية؛ ولذلك نجد عددًا من الأدبيات الإسلامية تصفه بصفات مثل: الوزير وغيرها مما يُظهِر مكانته ليس علىٰ الصعيد الديني فحسب، فقد كان هناك عددٌ من أصحاب النبي ﷺ ممن لم يكن لهم أثر في بناء الدولة بشكل جوهري وإن كانوا من الشخصيات التي يُشار إليها بالبنان وممن يشتهرون بالتقوىٰ والصلاح، مثل أبي ذر الغفاري الذي قال عنه النبي ﷺ في حديث مشهور: «ما أقلّت الغبراء، ولا أظلّت الخضراء من رجل أصدق لهجة من أبي ذر»[1] في إشارة إلىٰ مكانته الأخلاقية و«الدينية» إن صح التعبير، بينما -وفي ذات الوقت- قال له أنه ضعيفٌ في ما يتعلق بالإمارة والقيادة حينما طلبها، فعن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني. قال: فضرب بيده علىٰ منكبي، ثم قال: «يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خِزيٌ وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدّىٰ الذي عليه

(١) ابن ماجه: ١٥٦، الترمذي: ٣٨٠١.

فيها»[1]. ويتضح من هذا أن النبي ﷺ كان يُعلّم الجيل الأول التمييز بين الفضيلة الدينية والقوة السياسية أو القيادية، فبينما كان يشترط التقوىٰ -ولو في ما يظهر- لكل من يتسلّم القيادة، لم يكن يقبل أن تُعتبر تلك الصفة هي المحرك الأساسي لاختيار الشخص.

ومن هنا تتضح مكانة أبي بكر في هذا السياق؛ فقد كان بالنسبة للنبي صديقًا علىٰ المستوىٰ البشري، ثم كان تابعًا له علىٰ المستوىٰ النبوئي، صديقًا علىٰ المستوىٰ الإيماني، حِمًا له علىٰ المستوىٰ العائلي، وزيرًا ثم خليفة له علىٰ المستوىٰ السياسي، كان كل هذا لرجل يميز بشكل واضح بين من يستحق القيادة ومن يصلح لدور التقيّ الخفي.

دور أبي بكر الصديق وموقعه من مؤسس الدولة جعل كبار الصحابة ذوي المناصب المشاركين في تأسيس الدولة الإسلامية يعتبرون خلافة أبي بكر تحصيلًا حاصلًا، وعلىٰ رأسهم عمر بن الخطاب الوزير الآخر و«المنافس» بالتعبيرات الحديثة. وإذا كنا سنتكلم عن خلافة أبي بكر فلا يمكن المرور دون الكلام عن حادث سقيفة بني ساعدة التي شكّلت لَبِنة مهمة في الفكر السياسي لأهل السنة والجماعة وإشكالية ضخمة في الفكر السياسي لطوائف أخرىٰ.

---

(١) مسلم ١٨٢٥.

ولا بد من ذكر رواية بيعة بني ساعدة لننتقل بعدها إلىٰ تحليل الحادثة، وأصح رواية هي رواية صحيح البخاري[1] في ما يرويه عن رفيق أبي بكر في الحادثة عمر بن الخطاب حيث يقول: «قَدْ كَانَ مِنْ خَبَرِنَا حِينَ تَوَفَّىٰ اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ إِلاَّ أَنَّ الأَنْصَارَ خَالَفُونَا وَاجْتَمَعُوا بِأَسْرِهِمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ وَمَنْ مَعَهُمَا، وَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ إِلَىٰ أَبِي بَكْرٍ. فَقُلْتُ لأَبِي بَكْرٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَىٰ إِخْوَانِنَا هَؤُلاَءِ مِنَ الأَنْصَارِ. فَانْطَلَقْنَا نُرِيدُهُمْ، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُمْ لَقِيَنَا مِنْهُمْ رَجُلاَنِ صَالِحَانِ، فَذَكَرَا مَا تَمَالَىٰ عَلَيْهِ الْقَوْمُ، فَقَالاَ: أَيْنَ تُرِيدُونَ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ؟ فَقُلْنَا: نُرِيدُ إِخْوَانَنَا هَؤُلاَءِ مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالاَ: لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَقْرَبُوهُمُ، اقْضُوا أَمْرَكُمْ. فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَنَأْتِيَنَّهُمْ. فَانْطَلَقْنَا حَتَّىٰ أَتَيْنَاهُمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَإِذَا رَجُلٌ مُزَمَّلٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ. فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا: هَذَا سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ. فَقُلْتُ: مَا لَهُ؟ قَالُوا: يُوعَكُ. فَلَمَّا جَلَسْنَا قَلِيلاً تَشَهَّدَ خَطِيبُهُمْ، فَأَثْنَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَنَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ وَكَتِيبَةُ الإِسْلاَمِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ، وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ، فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَزِلُونَا مِنْ أَصْلِنَا وَأَنْ يَحْضُنُونَا مِنَ الأَمْرِ. فَلَمَّا سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ وَكُنْتُ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدَي أَبِي بَكْرٍ، وَكُنْتُ أُدَارِىٰ مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: عَلَىٰ رِسْلِكَ. فَكَرِهْتُ أَنْ أُغْضِبَهُ،

(١) البخاري ٦٤٤٢.

فتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَكَانَ هُوَ أَحْلَمَ مِنِّي وَأَوْقَرَ، وَاللَّهِ مَا تَرَكَ مِنْ كَلِمَةٍ أَعْجَبَتْنِي فِي تَزْوِيرِي إِلاَّ قَالَ فِي بَدِيهَتِهِ مِثْلَهَا أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا، حَتَّىٰ سَكَتَ. فَقَالَ: مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ، وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلاَّ لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا، وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ، فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ. فَأَخَذَ بِيَدِي، وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَهْوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا، فَلَمْ أَكْرَهْ مِمَّا قَالَ غَيْرَهَا، كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أُقَدَّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي لاَ يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِثْمٍ، أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَىٰ قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ، اللَّهُمَّ إِلاَّ أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لاَ أَجِدُهُ الآنَ. فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الأَنْصَارِ: أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ، وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ، مِنَّا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ. فَكَثُرَ اللَّغَطُ، وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ حَتَّىٰ فَرِقْتُ مِنَ الاِخْتِلاَفِ. فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ. فَبَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعْتُهُ، وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ، ثُمَّ بَايَعَتْهُ الأَنْصَارُ، وَنَزَوْنَا عَلَىٰ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ. فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ. فَقُلْتُ: قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ. قَالَ عُمَرُ: وَإِنَّا وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَىٰ مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ، خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلًا مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَىٰ مَا لاَ نَرْضَىٰ، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ، فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَىٰ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلاَ يُتَابَعُ هُوَ وَلاَ الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلاَ».

إلىٰ هنا تنتهي الرواية المتعلقة بالسقيفة من الحديث، وبالاعتماد عليها يجب أن نتنبه إلىٰ عدد من النقاط:

* كان جميع الصحابة يعرفون مدىٰ خطورة ترك الدولة الإسلامية دون رأس للسلطة السياسيةولذلك بادرت المجموعتان الرئيسيتان في المدينة إلىٰ الاجتماع للتباحث واختيار القائد المناسب كلٌّ علىٰ حدة ثم جميعًا مع أن المجتمع الإسلامي أو بالأحرىٰ العقيدة الإسلامية كانت قادرة بكل سهولة علىٰ البقاء والنجاة كأغلبيةديمغرافية، أو التوزع في قبائل العرب مرة أخرىٰ وإبقاء المدينة أو مكة عاصمة روحية للمسلمين دون الاستمرار في توجه «الكيان السياسي» الموحَّد، صحيح أن هذا الخيار هو خيار رومانسي بامتياز لكنه كان ممكنًا، وكان من الممكن أيضًا أن تُترك القيادة السياسية لأمراء العرب كلٌّ في مكانه مع الحفاظ علىٰ الإسلام عقيدة عامّة للعرب، مع الأخذ بعين الاعتبار أن مشكلة المرتدين لم تكن قد ظهرت علىٰ السطح بعد.

لكن قادة مجتمع المدينة يعرفون أن النبي ﷺ أسس دولة قائمة علىٰ هُوية سياسية لا أيدلوجيا فحسب، ويعلمون أن هذه الدولة تحتاج لقائد وبسرعة؛ لأن السلطة السياسية أساس في الحفاظ علىٰ المكتسبات التي أحرزتها الدولة الأولىٰ.

* حالة الرجلين من الأنصار اللذين لقيهما أبو بكر وعمر تدل علىٰ الحالة العامة لدىٰ المجتمع المديني من معرفة مكانة

أبي بكر وعمر، والإقرار بسيادتهم وافتراض الطاعة لهم من قبل الجميع؛ ولذلك فقد نصحوهما بقضاء الأمر دون حاجة إلىٰ الاستشارة؛ فإن الناس ستجتمع إليهما.

* إدراك الجميع وخاصة أبو بكر وعمر لوضع «عنق الزجاجة» الذي وقع المسلمون فيه، فالمجتمع المسلم عمومًا متعرِّض لفتنة تعدد مدَّعي السلطة السياسية، وهما يعرفان ما يحدث للمجتمعات التي تتناولها مثل هذه الفتنة، ولذلك نلاحظ أنهما لم يرتضيا -والأنصار كذلك- ترك مجال للتفكير أو فض المجلس دون إصدار القرار، ويتضح هذا من كلام عمر حين قال: «خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلًا مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَىٰ مَا لاَ نَرْضَىٰ، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ»[1].

* موقف الأنصار من اختيار القائد يبدو طبيعيًّا ومنطقيًّا بداية لكلٍّ من أبي بكر وعمر؛ فهم لم يُبدوا أي استغراب من الاجتماع بل إن الأنصار كان لديهم مبررات لا بأس بها لاختيار الحاكم من بينهم، وما فعله أبو بكر هو مجرد تذكير بمبادئ الدولة التي أسسوها معًا، والحالة التي سيُكتب لها النجاح حسب ما هو مطروح بين أيديهم.

---

(١) المرجع السابق.

فالأنصار أولًا هم السكان الأصليون للعاصمة، والنبي ﷺ والمهاجرون قبله أَتَوهُم لاجئين سياسيين بعد اتفاق سياسي بامتياز في بيعة العقبة الثانية -وإن كان مقابل العقد أُخرويًّا- وبالتالي فإن الأنصار هم -نظريًّا- الأحق باستلام السلطة السياسية بعد وفاة مؤسس الدولة؛ لأنهم أصحاب الفضل الحقيقي في قيام الدولة بعد استحالة إقامتها في مكة.

ثم إن سكان العاصمة هم الأغلبية وهم المعرَّضون لما يمكن تسميته بال «الهجمة المرتدة» من قِبَل القبائل العربية، وحماية العاصمة مسؤوليتهم قبل أي أحد، فضلًا عن أن القرشيين لديهم مكان آخر يذهبون إليه بعد فتح مكة، وقد رجع بعضهم إليها بالفعل، والأنصار ليس لهم إلا المدينة، ومع هذا فقد رجعوا عن هذا الرأي حينما استقر عندهم أن المهاجرين لن يتركوا المدينة أولًا وأن أبا بكر هو المقابل لمن سيختارونه، وعندما ذكرهم عمر بحديث النبي ﷺ: «**الأئمة من قريش**»[1]، والذي تكلمنا بالتفصيل عنه في الكلام عن نظرية ابن خلدون في السلطة.

* لم ينكر أبو بكر أو عمر أو أبو عبيدة عامر بن الجراح علىٰ الأنصار كلامهم، بل أثنىٰ أبو بكر عليه، ولكنه علَّل اعتراضه علىٰ الفكرة بأن العرب وهم أغلبية المسلمين وقتئذٍ لا يقبلون قائدًا

---

(١) سبق تخريجه.

إلا من القرشيين، وبدأ يسرد أسبابًا اجتماعية لذلك الطَّرح، فلم ينكر عليه الأنصار بل اقترحوا اقتراحًا آخر.

* كان هناك موقف صارم من فكرة تعدد رؤوس السلطة الحاكمة، فلمَّا اقترح أحدهم أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير كَثُرَ اللغط في المجلس، لكن الموقف استقر علىٰ عدم الموافقة علىٰ مثل هذا التصرف؛ لمشاكله الكثيرة، ولورود النص الشرعي من مؤسس الدولة بمنع مثل هذا التصرف حين قال: «**من جاءَكم وأمرُكم جميعٌ علىٰ رجلٍ واحدٍ يريدُ أن يَشُقَّ عصاكم، أويُفرِّقَ جماعتكم فاقتلوه**»[1]، والحديث الآخر: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[2].

* بعد اقتراح أبي بكر تسليم السلطة لأبي عبيدة أو عمر، واقتراح الرجل الأنصاري أن يجعلوا الإمارة مقسَّمة بينهما، وكثرة اللغط في المجلس كان العامل الأساسي في حل الإشكالية إقدام عمر بن الخطاب ليطلب من أبي بكر أن يبسط يده للمبايعة، فيسكت المجلس ويرتقب رد فعل أبي بكر، فيبسط أبو بكر يده فيبايعه عمر والأنصار بعده، وفي هذا معرفة من الجميع بأن أبا بكر هو الشخص الذي لا يستطيع أحد أن يتقدم بين يديه، لكن النقطة المهمة هنا هي أن الكل كان يعرف أن البيعة هي إعلان الطاعة؛ بمعنىٰ أن البيعة هي عقد التوكيل الحقيقي بين الشعب

---

(١) مسلم ٣٤٤٩.

(٢) المرجع السابق ١٨٥٣.

والحاكم، ومن المستقر لدىٰ علماء السياسة الشرعية أن البيعة هي مصدر الشرعية الأساسي للخلفاء، وقد ذكر الجُوَينِي أن مستند أمور الخلفاء الراشدين هو البيعة[1]، فضلًا عن أن البيعة هي المَعلم الرئيسي للنظام السياسي الإسلامي[2].

* نواجه إشكالية تاريخية وسياسية حقيقية إذا حاولنا تفسير حادثة سقيفة بني ساعدة من خلال المنهج المادي؛ إذ إن الأنصار كانوا قادرين بسهولة علىٰ فرض سيطرتهم علىٰ «رهط» المهاجرين وبسط نفوذهم علىٰ الدولة الإسلامية، والمهاجرون كانوا قادرين أيضًا علىٰ ترك المواجهة المباشرة والقيام بمناورات سياسية لو أنهم علموا أن الأنصار سيفعلون ما يفعله المتنافسون علىٰ الحكم عادة،لكن هذا كله لم يحدث، ولم يحمل أحد منهم السلاح، ولم تنتهِ الأمور لحرب أهلية مع أن المكونات متوافرة. وعمر كان قادرًا علىٰ أن يأخذ الحكم لنفسه بعد أن رشحه أبو بكر، لكنه لم يفعل وهو المعروف بقوة الشخصية والإقدام.

هذه الحوادث لا نستطيع تفسيرها إلا من خلال إثبات عامل غير مادي في المعادلة، عامل متعلق بتربية قام بها مؤسس الدولة ﷺ للجيل الأول؛ جعلهم يُقدِّمون مصلحة الجماعة علىٰ مصلحة الفرد، وحوَّلهم من كائنات تتصارع علىٰ الكراسي إلىٰ بشر يعتبرون كل هذه المناصب الدنيوية مسؤولية صعبة يُحاسب عنها

---

(١) الجويني، أبو المعالي، مرجع سابق ص٥٥.

(٢) الشريف، محمد شاكر، مرجع سابق ص٢١٤.

المرء، ويعاقَب بعد موته في تلك الحياة التي عملوا طوال حياتهم لأجلها بحيث لا تغريهم هذه الأمور المادية العابرة.

نرىٰ بعد هذه الحادثة بعض الاعتراضات من قِبَل علي بن أبي طالب وهو ابن عم مؤسس الدولة وربيبه، لكن الاعتراضات كانت دائرة حول أفكار مخالِفة للمنظومة الفكرية التي زرعها محمد ﷺ وأقام عليها المجتمع؛ فقد نصَّ في اعتراضه علىٰ أنه يعتقد أن له نصيبًا من «الأمر» والسبب هو «قرابته» من النبي.

وتاليًا النص الكامل من الصحيحين للراوية التي تحكي لقاء أبي بكر بعليٍّ بعد فترة:

«فَتَشَهَّدَ عَلِيٌّ فَقَالَ: إِنَّا قَدْ عَرَفْنَا فَضْلَكَ وَمَا أَعْطَاكَ اللَّهُ، وَلَمْ نَنْفَسْ عَلَيْكَ خَيْرًا سَاقَهُ اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَكِنَّكَ اسْتَبْدَدْتَ عَلَيْنَا بِالْأَمْرِ، وَكُنَّا نَرَىٰ لِقَرَابَتِنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَصيبًا.

حَتَّىٰ فَاضَتْ عَيْنَا أَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَصِلَ مِنْ قَرَابَتِي، وَأَمَّا الَّذِي شَجَرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَمْوَالِ: فَلَمْ آلُ فِيهَا عَنْ الْخَيْرِ، وَلَمْ أَتْرُكْ أَمْرًا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْنَعُهُ فِيهَا إِلَّا صَنَعْتُهُ.

فَقَالَ عَلِيٌّ لِأَبِي بَكْرٍ: مَوْعِدُكَ الْعَشِيَّةَ لِلْبَيْعَةِ، فَلَمَّا صَلَّىٰ أَبُو بَكْرٍ الظُّهْرَ رَقِيَ عَلَىٰ الْمِنْبَرِ فَتَشَهَّدَ وَذَكَرَ شَأْنَ عَلِيٍّ وَتَخَلُّفَهُ عَنْ الْبَيْعَةِ وَعُذْرَهُ بِالَّذِي اعْتَذَرَ إِلَيْهِ، ثُمَّ اسْتَغْفَرَ، وَتَشَهَّدَ عَلِيٌّ، فَعَظَّمَ

حَقَّ أَبِي بَكْرٍ، وَحَدَّثَ أَنَّهُ لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَىٰ الَّذِي صَنَعَ نَفَاسَةً عَلَىٰ أَبِي بَكْرٍ، وَلَا إِنْكَارًا لِلَّذِي فَضَّلَهُ اللَّهُ بِهِ، وَلَكِنَّا نَرَىٰ لَنَا فِي هَذَا الْأَمْرِ نَصِيبًا، فَاسْتَبَدَّ عَلَيْنَا، فَوَجَدْنَا فِي أَنْفُسِنَا، فَسُرَّ بِذَلِكَ الْمُسْلِمُونَ، وَقَالُوا: أَصَبْتَ»[1].

ونرىٰ في هذه الرواية وغيرها أن عليًّا تأخر فعلًا في البيعة؛ ربما لأنه وجد نفسه مؤهلًا للاستشارة في هذا الأمر، وربما لأنه وجد نفسه مؤهلًا للحكم، لكن المرجع الذي اعتمد عليه في تبرير الموقف لم يكن متوافقًا مع المنظومة الفكرية الإسلامية، وسنجد هذا النمط غير العائلي منتشرًا فترة الخلفاء الراشدين، فأبو بكر تيميّ وليس هاشميًّا، وعمر عدويّ، وعثمان أُمويّ، فالحالة العامة متفقة علىٰ أن القرابة ليست عاملًا مؤثرًا في تولي الحكم، علىٰ عكس النظرية السياسية الوراثية التي انتشرت لاحقًا.

- **ثانيًا: الخلافة الثانية**

نستطيع أن نعتبر شخصية عمر بن الخطاب من مجمل محددات النظرية السياسية عند أهل السنة والجماعة، فبينما كانت خلافة أبي بكر مشغولة بحروب الرِّدَّة ثم بكبرىٰ المعارك الفاصلة، أُتيح المجال بشكل أكبر في عهد عمر للشأن السياسي بعيدًا عن الشأن العسكري، وهما أمران متصلان بشكل عضوي في تلك العصور.

---

(١) البخاري: ٤٢٤١، ومسلم ١٧٥٩.

فضلًا عن الفتوحات المهولة في عصره، الأمر الذي جعل القوة الاقتصادية للدولة الإسلامية تتضخم بشكل فلكي، مما يعني قوة عسكرية وسياسية كبيرة في يد قائد الدولة، تلك القوة التي لم تكن متاحة بذلك الشكل في عهد المؤسِّس والخليفة الأول، وزيادة علىٰ ذلك فقد اتخذ عمر بن الخطاب قرارات مهمة جدًّا في اتجاه مؤسسة الدولة وإبعادها عن طريقة الحكم القَبَلي كما سنرىٰ لاحقًا.

لكننا ينبغي أن نسأل أنفسنا عن أثر عمر بن الخطاب في نظرية السلطة الإسلامية، وبالتحديد -في هذا الفصل من الدراسة- عن طريقة تولِّيه للسلطة وطريقة نقل السلطة إلىٰ خليفته، ذلك أن فهم هذا الأثر هو مفتاح مهم لفهم الطارئ علىٰ النظرية من الأصيل فيها.

أما في ما يتعلق بكيفية انتقال السلطة فمن الضرورة أن نستجلب الروايةَ مجموعةً من كتب التاريخ حتىٰ نستطيع الإحاطة بالسياق الكامل لعملية نقل السلطة من أبي بكر لعمر:

روت عدد من كتب التاريخ بأسانيد متفاوتة[1] [2] «. . . أن أبا بكر الصديق لما استعز به دعا عبد الرحمن بن عوف فقال: أخبرني عن عمر بن الخطاب، فقال عبد الرحمن: ما تسألني عن

(١) الطبري، ابن جرير، ١٩٩٩، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٣، ص٤٢٩-٤٢٨.

(٢) ابن عساكر، ١٩٩٥، علي ابن الحسن الشافعي، تاريخ دمشق، دار الفكر، دمشق، ج ٣٠، ص٤١١-٤١٣.

أمـر إلا وأنـت أعـلـم بـه مـنـي. فـقـال أبـو بـكـر: وإن، فـقـال عبد الرحمن: هو والله أفضل من رأيك فيه، ثم دعا عثمان بن عفان، فقال: أخبرني عن عمر، فقال: أنت أخبرُنا به. فقال: علىٰ ذلك يا أبا عبد الله، فقال: عثمان: اللهم علمي به أن سريرته خيرٌ من علانيته، وأنه ليس فينا مثله. فقال أبو بكر: يرحمك الله، والله لو تركته ما عدوتك، وشاور معهما سعيد بن زيد أبا الأعور وأسيد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار، فقال أسيد: اللهم أعلمه الخيرة بعدك، يرضىٰ للرضا ويسخط للسخط،الذي يسر خير من الذي يعلن، ولم يلِ هذا الأمر أحد أقوىٰ عليه منه، وسمع بعض أصحاب النبي ﷺ بدخول عبد الرحمن وعثمان علىٰ أبي بكر، وخلوتهما به، فدخلوا علىٰ أبي بكر، فقال له قائل منهم: ما أنت قائل لربك إذ سألك عن استخلافك عمر علينا وقد ترىٰ غلظته؟ فقال أبو بكر: أجلسوني فقال: أبالله تُخوِّفوني؟ خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول: اللهم استخلفت عليهم خير أهلك، أبلغ عني ما قلت لك من وراءك، ثم اضطجع، ودعا عثمان بن عفان فقال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجًا منها، وعند أول عهده بالآخرة داخلًا فيها؛ حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب، إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم

آلُ الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيرًا، فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدَّل فلكل امرئٍ ما اكتسب من الإثم، والخير أردت ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلبٍ ينقلبون، والسلام عليكم ورحمة الله. ثم أمر بالكتاب فختمه، ثم قال بعضهم لما أملىٰ أبو بكر صدر هذا الكتاب: بقي ذكر عمر فذهب به قبل أن يُسمي أحدًا، فكتب عثمان: إني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، ثم أفاق أبو بكر فقال: اقرأ عليَّ ما كتبت، فقرأ عليه ذكر عمر فكبّر أبو بكر وقال: أراك خِفت إن أقبلت نفسي في غشيتي تلك يختلف الناس، فجزاك الله عن الإسلام وأهله خيرًا، والله إن كنت لها لأهلًا، ثم أمره فخرج بالكتاب مختومًا ومعه عمر بن الخطاب وأسيد بن سعيد القرظي، فقال عثمان للناس: أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم، وقال بعضهم: قد علمنا به، قال ابن سعد: علي القائل وهو عمر، فأقروا بذلك جميعًا ورضوا به وبايعوا، ثم دعا أبو بكر عمرَ خاليًا، فأوصاه بما أوصاه به، ثم خرج من عنده، فرفع أبو بكر يديه مدًا فقال: اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم به، واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم علىٰ ما أرشدهم، وقد حضرني من أمرك ما حضر، فاخلفني فيهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك أصلح لهم وإليهم واجعله من خلفائك الراشدين

يتبع هدي نبي الرحمة، وهدي الصالحين بعده وأصلح له رعيته»[1].

من خلال هذه الحادثة نستطيع التنبه إلىٰ ما يلي:

* الحرص المستمر علىٰ استمرار كِيان الدولة واستيعاب الصحابة لأهمية اختيار رأس النظام السياسي بشكلٍ قاطع وقبل حصول أي خلاف، فالمجتمع البشري مهما كان روحانيًّا مُعرَّضٌ للتفكك والتحارب في حال الاختلاف السياسي، وهذا ما حدث بعد سنوات لاحقة فعلًا.

* استشارة أبي بكر لمجموعة من رؤوس الناس أو «المتبوعين» هو بذرة لما سيُعرف لاحقًا بأهل الحل والعقد، وهم مجموعة متبوعة من أولي الرأي والحكمة والعلم لهم مهمات عديدة أهمها اختيار الحاكم أو توجيهه وإبداء المشورة له، إلا أن مصطلح أهل الحل والعقد لم يظهر إلا في وقت متأخر نسبيًّا، حيث سجل أول ظهور له حسب بعض الباحثين[2] في كتابات أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠) حيث لم يَرِد في نص شرعي، واستعملته طائفتان هما: الأصوليون، وعلماء الفقه السياسي، واستعمله بعد الأشعري القاضي أبو بكر الباقلاني(ت ٤٠٣)،

---

(١) الزهري، ابن سعد، ٢٠٠١، الطبقات الكبرىٰ، مكتبة الخانجي، ط ١، ج٣، ص١٩٩-٢٠٠.

(٢) عبد الله، الطريقي، ١٩٢٥، أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم، دار الفضيلة، ط ١، ص٨.

وتحدث عنه بعد ذلك الماوردي(ت٤٥٠) وأبو يَعلَىٰ الفرّاء (ت٤٥٨) في كتابيهما عن الأحكام السلطانية، لكن العلماء استعملوه وعُرف بينهم، ويتقاطع معناه مع مصطلحات شرعية أخرىٰ هي: أولو الأمر، العلماء، أهل الاختيار، أهل الاجتهاد، أهل الشورىٰ، أهل الشوكة، أهل الرأي والتدبير[١].

* يظهر أيضًا من هذه الرواية وغيرها أن البيعة ما زالت الأساس حتىٰ مع توصية أبي بكر، بمعنىٰ أنه وبعد كتاب أبي بكر -والتي نستطيع اعتباره نوعًا من التوصية[٢]- خرج من يحمل كتابه يطلب بيعة المسلمين؛ هذا يدل بشكل أساسي علىٰ مكانة الشرعية الشعبية في تلك الفترة، وإن كان البعض يناقش نظريًّا فكرة عدم إمكانية اختيار غير من اختاره «أهل الحل والعقد» وهو اقتراح صحيح من ناحية النظر إلىٰ الحالات المفردة، أما لو نظرنا إلىٰ المظهر الاجتماعي العام فسنرىٰ أن تعذر الاختيار هو بسبب ثقة الأفراد بمجموع أهل الحل والعقد في ذلك الوقت، فضلًا عن معرفة عموم الشعب بالاختيار قبل وقوعه، هذا ما يدلك عليه كلام أحد الحاضرين: «وقال بعضهم قد علمنا به».

* الجانب الأخروي أو الروحاني أو الديني حاضرٌ بقوة في الخطاب السياسي في تلك المرحلة، سواء في كلام السياسيين -إن صحَّت تسميتهم بذلك- أو في كلام العامة أو في خطاب

---

(١) المرجع السابق ص ٨-١٠.

(٢) التوصية بمعنىٰ النصيحة لا بمعنىٰ الوصاية.

التولية أو في كلام أبي بكر الأخير. لكن الذي يميز هذه الفترة أن الخطاب الديني/السياسي لم يكن مصطنعًا؛ بمعنىٰ أن الخطاب الديني لم يتم إقحامه في الخطاب السياسي والعكس صحيح، بل كان الخطابان -تقريبًا- مُتَّحدَين اتحادًا عضويًّا باعتبارهما جزءًا من البنية الاجتماعية والثقافية والعلمية لكلٍّ من الخليفة وأهل الحل والعقد والجنود وعامة الناس، وهذه الفكرة تسبب إشكالية حقيقية عندما يقوم الباحثون الغربيون أو المطبقون للقواعد البحثية الغربية بدراسة الحالة السياسية الإسلامية الأولىٰ؛ إذ إن هذه الحالة ليست مسبوقة بمثال حقيقي داخل الثقافة الغربية ولا حتىٰ في المجتمعات الدينية، باستثناء حالات أدبية كلاسيكية غير معتبرة لديهم علميًّا مثل دولة سليمان في فلسطين مثلًا.

وبالتالي فإن اتحاد السلطة الزمانية والسلطة المكانية أو (الدينية والدنيوية) لم يكن أصيلًا داخل الثقافة الغربية، وإنما نشأ من خلال عمليات بسط النفوذ، يشمل ذلك الدولة الرومانية والبيزنطية امتدادًا إلىٰ الباباوات لاحقًا، هذه الحالة تفترق بشكل مفصلي عن الحالة الإسلامية لسبب أساسي: أن النبي محمدًا (صاحب السلطة الزمانية) قد أسس دولة فعلية كان فيها أيضًا (صاحبًا للسلطة المكانية) وخلفاؤه من بعده -علىٰ الأقل الأربعة الأوائل- كانوا امتدادًا للدولة الزمكانية وإن فقدوا السلطة الزمانية إلا أن ما يقودهم بشكل يومي هو نصوص صاحبها.

هذا يجعل الدولة الإسلامية الأولىٰ غير متوافقة مع فكرة الدولة الدينية الثيوقراطية الغربيةوغير متوافقة أيضًا مع مفهوم الدولة المدنية ولا متوافقة مع مفهوم الإمبراطورية المحضة بل هي متوافقة فقط مع اسمها الناشئ من عناصر تكوينها الذاتية.

- **ثالثًا: مجلس الاختيار**

يكاد يكون مجلس الاختيارالذي قرره عمر بن الخطاب أكثر قرار مؤثر في السياسة الشرعية حتىٰ الآن؛ إذ من خلاله استطاع علماء السياسة الشرعية استنباط فكرتَي: المشورة في اختيار الحاكم، وفكرة جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وهما فكرتان أساسيتان داخل المنظومة السياسية السُّنِّيَّة.

ونُورد تاليًا رواية البخاري:

«قالوا: أَوصِ يا أمير المؤمنين استخلف، قال: ما أجد أحقَّ بهذا الأمر من هؤلاء النَّفر أو الرهط الذين تُوفِّيَ رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، فسمَّىٰ عليًّا وعثمان والزبير وطلحة وسعدًا وعبد الرحمن وقال: يشهدكم عبد الله بن عمر وليس له من الأمر شيء كهيئة التعزية له فإن أصابت الإمرة سعدًا فهو ذلك، وإلا فليستعن به أيكم ما أَمَر؛ فإني لم أعزله عن عجزٍ ولا خيانة -إلىٰ أن قال- لمّا فرغ من دفنه اجتمع هؤلاء الرهط، فقال عبد الرحمن اجعلوا أمركم إلىٰ ثلاثةٍ منكم. فقال الزبير قد جعلت أمري إلىٰ علي، فقال طلحة: قد جعلت أمري إلىٰ عثمان،

وقال سعد: قد جعلت أمري إلىٰ عبد الرحمن بن عوف، فقال عبد الرحمن بن عوف: أيكما تبرّأ من هذا الأمر فنجعله إليه والله عليه والإسلام لينظرن أفضلهم في نفسه، فأسكت الشيخان، فقال عبد الرحمن: أفتجعلونه إليَّ والله علي أن لا آلو عن أفضلكم، قالا: نعم. فأخذ بيد أحدهما فقال: لك قرابة من رسول الله ﷺ والقدم في الإسلام، ما قد علمت فالله عليك، لئن أمرتك لتعدلن، ولئن أمرت عثمان لتسمعن ولتطيعن، ثم خلا بالآخر فقال له مثل ذلك فلما أخذ الميثاق قال: ارفع يدك يا عثمان فبايعه فبايع له عليّ وولج أهل الدار فبايعوه»[1].

نستطيع أن نستخرج عددًا من معالم هذه الحادثة من خلال قراءة النص السابق ومنها:

* السرعة التي كان يريد عمر بن الخطاب أن يَحدث الاستخلاف بها، فهو يعلم كم من المشاكل التي من الممكن أن تتولد عن التأخير في هذه المسائل.

* مشاورة عبد الرحمن بن عوف لجميع من سكن المدينة، وفضّل ما رآه الناس خيرًا، فقد قال: «فوجدتهم لا يعدلون بعثمان أحدًا»، وهو أسلوب يشابه أسلوب الاستفتاء العام في النُّظُم الحديثة.

* وافق الصحابة علىٰ اختيار عثمان بن عفان، وبايعوه علىٰ الخلافة مع اعتقاد بعضهم بأفضلية علي بن أبي طالب، وهذا

(١) البخاري ٣٧٠٠.

يؤسس لمبدأ مهم في النظرية السياسية لأهل السنة والجماعة وهو مبدأ: جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل.

* أسَّس هذا المجلس لمجالس اختيار الحاكم أو إلىٰ دور أهل الحل والعقد في اختيار الحاكم بل والاشتراط عليه قبل البيعة، وهي سلطة ضخمة سيُصار إلىٰ دراستها في الفصل التالي.

أما خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فهي بيعة حدثت في وقت الاضطراب والاضطرار، وربما تحتاج الفترة التىٰ تُسمىٰ تاريخيًّا بـ «الفتنة» إلىٰ دراسة خاصة بها؛ لأنها الوقت الذي بدأت النظرية السياسية الإسلامية تنحرف فيها عما كانت فيه أيام الخلفاء الثلاثة الأوائل، سواء من قبل الخوارج، أو الشيعة، أو غيرهم، بل وحتىٰ من قبل المتنازعين علىٰ الحكم حينها.

الفصل الثالث
القيود الواردة على السلطة السياسية

• مصادر تقييد السلطات

من الطبيعي لمن يضع أي نظرية سياسية للسلطة في جميع اتجاهاتها أن يُورد عددًا لا بأس به من القيود؛ ذلك أن القيود التي تُوضع علىٰ السلطة تقع غالبًا في مصلحة الطرف الآخرمن المعادلة، وهو في هذه الحالة: المجموعة البشرية التي تقع عليها السلطة.

وحيث أن السلطة بطبيعتها ممارَسة للقوة[١]؛ فهي بحاجة بشكل مستمر للتقييد؛ لأنها تخرج عن السيطرة بسهولة، ويؤثر خروج السلطة عن السيطرة بشكل مباشر علىٰ الجماعة البشرية المتصلة بتلك السلطة، ولهذا حرص كل من كتب في النظرية

(١) (HAYWOOD, ANDREW,) مرجع سابق ص١٢٩.

السياسية أن يضع قيودًا متنوعة المصادر؛ فنجد مفكري الإغريق[1] يضعون مجلسًا شعبيًّا ليقيد التنفيذيين، ونرىٰ الرومان يشترطون وجود قنصلين في الجهة التنفيذية بالإضافة إلىٰ مجلس الشيوخ؛ ليؤدي تضارب المصالح إلىٰ نوع من التوازن داخل الدولة.

وليست الحالة الإسلامية بعيدة عن هذا التطبيق، إلا أن ما يميزها في هذا السياق كون القيود الواردة علىٰ الدولة جزءًا من الأيديولوجيا المؤسِّسة للكِيان السياسي، وبالتالي تصبح القيود نتيجة منطقية للفكرة بدلًا من أن تكون واردة عليها، ولهذا نجد أن مبدأ: «الحاكم مطاع؛ لأنه مطيع»[2] وفكرة «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[3] منتشرة داخل المجتمعات الإسلامية خاصة الأولىٰ منها قبل أن تكون جزءًا من أي نظرية سياسية متعلقة بالسلطة.

وسنبحث في هذا الفصل مصادرَ تقييد السلطة السياسية، بالإضافة إلىٰ المؤسسات التي تقوم بهذا التقييد، ونختم بطبيعة القيود التي وُضعت علىٰ السلطة، كلٌّ هذا مأخوذٌ من التطبيق العملي للفترة التي يتناولها البحث: الخلفاء الراشدين.

---

(١) الفصل الأول من هذه الرسالة.

(٢) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص١٣٠.

(٣) الطبراني، سليمان بن أحمد، ١٩٩٥، المعجم الأوسط، دار الحرمين، الرياض ج٤ ص ١٨١.

● **أولًا: النصوص الشرعية**

يتأتّىٰ دور النصوص الشرعية في تقييد السلطة السياسية من كون السلطة السياسية خادمةً للدين في المنظور الإسلامي، وبالتالي فـ «إن وجود الدولة متحققة بأركانها من سلطة عامة عُليا وسائر الأركان الأخرىٰ، إنما هو لأجل حماية التشريع الذي يحفظ كيان الأمة ومصالحها، فمن التناقض إذن أن لا تلتزم السلطة العليا في الدولة بأحكام التشريع؛ لأنها بذلك فقدت مسوِّغ وجودها، وتُفوِّت السند الذي منحها حق الطاعة علىٰ الأمة ولهذا قيل: إن الحاكم مطاع لأنه مطيع: أي لأمر الله المتمتع بالسيادة علىٰ سائر سلطات الدولة التنفيذية والقضائية والاجتهاد التشريعي»[(١)].

فالنظرة العامة عند علماء السياسة الشرعية متلخصة بكون السلطة السياسية بكل صورها: التنفيذية والتشريعية والقضائية جاءت -من حيث الأصل- لحماية وتقوية ونشر المنظومة العَقَدية والروحية والفكرية الإسلامية، وبالتالي: الجماعة البشرية المتصلة بتلك المنظومة، وهذا يجعل الدين -ولو نظريًّا- مُقدَّمًا علىٰ أي مسوغ سياسي قد يؤثر سلبًا عليه.

هذه المقدمة المنطقية ضرورية جدًّا للتفريق بين الكثير من الخلافات التي تبدو أنها دينية لكنها في الواقع سياسية بحتة، وبين الخلافات الحقيقية بين ما هو ديني وبين ما هو سياسي مصلحي.

---

(١) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص١٣٠.

وينبني علىٰ هذه المقدمة أيضًا عددٌ من النتائج أهمها[1]:

(١) أن سيادة الدولة متعلقة بشكل أساسي بتطبيق المنظومة القانونية الإسلامية المُسمَّاة بالشريعة، والتزام الدولة هذا هو ما يمنحها «الولاء» من قِبَل الأفراد، والتي تُعتبر المظهر الرئيسي للجانب العقدي، والهُوية الفكرية للجماعة البشرية المسلمة.

(٢) خضوع جميع مؤسسات الدولة للأحكام المتولّدة عن تلك المنظومة القانونية، وليس هناك استثناء من هذه القاعدة في أي مستوىٰ من مستويات السلطة ابتداءً برأس النظام الحاكم وحتىٰ الأفراد.

(٣) اعتبار السلطة السياسية محاسَبة أمام مانحي السلطة (الجماعة البشرية من خلال البيعة) وأمام الله في الدنيا والآخرة، مما يجعل مخالفة ذلك النظام ذا بُعد غيبي، وهذا يمنح الإفساد من خلاله جرمًا عظيمًا دينيًّا ودنيويًّا.

(٤) السلطة التشريعية ليست مطلقة وإنما هي محكومة بالأصول الاجتهادية والفقهية والقانونية الموجودة في والمتولدة عن مصادر التشريع الإسلامية، فلا تستطيع الهيئات التشريعية داخلالدولة المسلمة إقرار قانون يخالف هذه الأصول حتىٰ لو تم التصويت عليه بأغلبية ساحقة.

ومع غرابة هذه النقطة بالمقارنة مع الديمقراطية الغربية الحديثة للوهلة الأولىٰ، إلا أن مزيدًا من البحث والإطلاع يجعلنا

(١) المرجع السابق ص١٣١ بتصرف.

نجد شبيها لها في النُّظُم الحديثة، وهو ما يُسمىٰ بالمبادئ فوق الدستورية: وهي قواعد عامة تتعلق بحقوق ومصالح ومستقبل الجماعة البشرية ذات حصانة استثنائية من التغيير، وهي قواعد أكثر سموًّا من القواعد المذكورة في الدستور، وتكون مثل الحاكم عليها والضابط لها[1].

والأحكام الشرعية في الدولة الإسلامية جزء من هُوية الجماعة البشرية، فضلًا عن إيمان المسلمين بكونهم محاسَبين عليها في الدنيا والآخرة، مما يجعلها متعلقة بالنسبة لهم بأهم المصالح.

ومع الاعتراضات الكثيرة التي من الممكن أن تَرِدَ علىٰ هذا الاعتبار، مثل فكرة الأقليات في الدولة الإسلامية أو الحرية الشخصية إلا أن تكييف المسألة بهذه الصورة يقطع الجدل في شرعية إقرار تلك المبادئ، دون أن يقطع الجدل بطبيعة الحال في تطبيقها فعلًا.

(١) تفقد السلطة السياسية شرعيتها إذا فقدت الداعي لوجودها، وهو في هذا السياق خدمة الديانة بالمفهوم العام، مما يعني منح الشعب الأساس القانوني والشرعي لرفض الانصياع

(١) المبادئ فوق الدستورية، ٢٠١٦، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، الدوحة، ص٣ بتصرف.

للسلطة وسحب الولاء أو «البيعة» منها في حال أَخَلَّت بواجبها الرئيسي.

هذا بطبيعة الحال يفتح المجال لكمية كبيرة جدًّا من الاجتهادات الفقهية حول متىٰ وكيف وأين يتم نزع السلطة من الأفراد المُوَكَّلين بها، وهو موضوع جدير ببحث منفرد لكثرة الكلام عنه وأثره في الواقع اليوم.

وتُبنىٰ كل هذه النتائج علىٰ الكثير من النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، نُورد تاليًا بعض هذه النصوص:

* قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ **[الأنعام: ٥٧]**، وعليه فليس لأي مؤمن بهذه النصوص أن يُصادم تشريعًا شرعه الله ﷻ؛ لأن هذا -حسب الأصول الإسلامية- قد يخرجه من ربقة الإسلام.

* قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ **[الأحزاب: ٣٦]**.

* قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ **[النساء: ٦٥]**.

• أما في السنة فهناك الكثير من الأحاديث التي تصب في نفس المعنىٰ منها:

* عن جنادة بن أبي أمية قال دخلنا علىٰ عبادة بن الصامت وهو مريض، قلنا: أصلحك الله حدِّث بحديثٍ ينفعك الله به سمعتَه من النبي صلىٰ الله عليه وسلم قال دعانا النبي صلىٰ الله عليه وسلم فبايعناه فقال فيما أَخَذَ علينا أن بايَعَنا علىٰ السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعُسرنا ويُسرنا وأثرةً علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تَروا كُفرا بَوَاحًا عندكم من الله فيه برهان[1].

وحسب هذا الحديث فإن السلطة السياسية تُطاع ولا تُعصىٰ إلا في حالة الكفر البَوَاح، والكفر البواح هذا يحتمل عددًا من التصرفات من أهمها حسب العقيدة الإسلامية: استحلال المعصية وخاصَّةً الكبائر منها، والتي من ضمنها الحكم بغير ما أنزل الله.

* عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «السمع والطاعة علىٰ المرء المسلم فيما أحبَّ وكره ما لم يُؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[2]، وهذا الحديث نص واضح في حدود سلطة الآمر عمومًا مهما كان منصبه، والمعصية هنا متعلقة بالديانة أساسًا، وبالتالي فإن تقييد سلطة

---

(١) البخاري، رقم ٧٠٥٦.

(٢) البخاري، رقم ٧١٤٤.

الآمر بالأحكام الشرعية واضح ومُطَّرد في النصوص الشرعية المختلفة.

* قصة سرية الأنصار المشهورة والتي يروي فيها علي رضي الله عنه، قال: «بَعث النبي ﷺ سريةً فاستعمل رجلًا من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه فغضب، فقال: أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلىٰ، قال: فاجمعوا لي حطبًا، فجمعوا، فقال أوقدوا نارًا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهمّوا، وجعل بعضهم يمسك بعضًا ويقولون فررنا إلىٰ النبي ﷺ من النار فما زالوا حتىٰ خمدت النار، فسكن غضبه، فبلغ النبي ﷺ فقال لو دخلوها ما خرجوا منها إلىٰ يوم القيامة؛ الطاعة في المعروف»[١].

- **ثانيًا: الحقوق الطبيعية**

يشيع تعريف الحقوق الطبيعية بأنها الحقوق التي تتولد مع الإنسان من حيث هو إنسان، أي إنها مرتبطة بكونه إنسانًا بدلًا من ارتباطها باسمه أو مكان ولادته أو نسبه أو ما سوىٰ ذلك من الأعراض المختلفة للحالة الإنسانية.

إلا أن هذا التعريف الذي انتشر بقوة بعد الثورة الفرنسية رَغم وجوده سابقًا في التراث المسيحي والروماني والإغريقي[٢]

---

(١) البخاري، رقم ٤٣٤٠.

(٢) الفصل الأول من الكتاب

هو تعريفٌ مغرِقٌ في الرومانسية، ولا تكاد تجد له تطبيقًا حقيقيًا؛ إذ إن فكرة «الحق» هي بذاتها فكرة متعلقة بالقوة والمكانة[١] حيث إن أول ظهور للمصطلح أساسًا في التراث الغربي تعلّق بحقوق النبلاء في الأرض وحقوق الحكام في الملك وغير ذلك، وبالتالي فإن فكرة الحقوق الطبيعية تبدو غريبة في المجتمعات الأولىٰ حيث كان الإنسان يُباع ويُشترىٰ.

وحتىٰ بعد انتشار ذلك المصطلح بشكل واسع ما زال الإنسان -من حيث كونه إنسانًا- لا يتمتع بالكثير من الحقوق التي يفترض أن تكون طبيعية؛ فالكثير من المجتمعات الحديثة تفرض حواجز علىٰ السفر والترحال، وتصوّت علىٰ مواد فيها خَرق واضح لحرية الإنسان الدينية والاجتماعية.

لكن النظرة الإسلامية للحقوق الطبيعية تأتي مختلفة عن التعريفات السائدة، فالحقوق ليست لمجرد كون الإنسان موجودًا، بل لأنه مخلوق لله الذي منحه كل تلك الحقوق، وهذا يمنح الحقوق الطبيعية في الإسلام مكانة مقدسة نوعًا ما؛ لأن التعدي عليها تعدٍّ علىٰ خالقها.[٢]

ويتعلق الحق عمومًا بالتكليف؛ بمعنىٰ أن الله قد منح الإنسان هذه الحقوق ليتمكن من أداء التكاليف[٣]، وهنا نجد فرقًا

---

(١) هيوود، أندرو، مرجع سابق ص١٨٥.

(٢) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص١٤٢ بتصرف.

(٣) الدريني، فتحي، ١٩٨٤، الحق ومدىٰ سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت ص٦٩-ص٧١ بتصرف.

أساسيًّا بين المنظورَين، فالتشريع في المنظور الغربي تقتصر مهمته علىٰ حماية الحقوق المتولِّدة من مجرد الوجود، بينما يرىٰ المنظور الإسلامي أن التشريع هو بنفسه المنشئ للحقوق، ويترتب علىٰ هذا التفريق اختلاف طبيعة الحقوق، فبينما هي صفات للإنسان في الأولىٰ هي قانون في االثاني، وهي فكرة أكثر واقعية من وجهة نظر الباحث.

- **مؤسسات تقييد السلطة:**

أَلحق التطبيق الإسلامي للسلطة بالقواعد النظرية التي وضعها في سياق تقييد السلطة، ألحق بها مؤسسات تقوم بتطبيق تلك النصوص والقواعد، وهي وإن لم تكن مؤسسات بالمعنىٰ الحديث من حيث إنها ليست ذات طابع بيروقراطي، إلا أنها تقوم بالمهمات ذاتها، بعض هذه المؤسسات مشرّع ضمن النصوص الشرعية، وبعضها نشأ نتيجة للحاجة.

ونستطيع أن نُجمل هذه المؤسسات أو الهيئات في أربعة اتجاهات:

(١) مؤسسة أهل الحل والعقد.

(٢) مؤسسة الحسبة (العلماء، الاجتهاد).

(٣) مؤسسة القضاء.

(٤) مؤسسة المجتمع.

- **أولًا: مؤسسة أهل الحل والعقد**

مؤسسة أهل الحل والعقد هي إحدىٰ أهم المؤسسات في نظرية السلطة من المنظور الإسلامي؛ إذ إنها الضابط الأقوىٰ للقوة التنفيذية، وقد تكلم عنها باحثو السياسة الشرعية في مبحث الشورىٰ، ولا بد من فهم فكرة الشورىٰ قبل الدخول في دور أهل الحل والعقد في تقييد السلطة الحاكمة.

الشورىٰ: هي عملية تبادل وتطارح للآراء بين أهل الرأي في الدولة الإسلامية للخروج بالقرار الأنسب في مسألة عامة ما[١]، وغالبًا ما يرأس هذه العملية رأس النظام السياسي في الدولة وهو الحاكم أو الخليفة، ويتكوّن من المختصين في المجالات المختلفة بالإضافة إلىٰ المتبوعين من الناس ويُسمّون جميعًا بأهل الحل والعقد.

وبهذا نرىٰ بأن عملية الشورىٰ ليست مشابهة لما يحدث تحت قباب البرلمانات في الدول الحديثة؛إذ ليس هناك داخل المجلس -نظريًّا- حزب معارض، وإنما يكون هذا المجلس مجلسًا استشاريًّا يتباحث في شؤون الدولةالمختلفة.

---

(١) هذا التعريف مبثوث معناه في عدد من الكتب أهمها: الشريف، محمد شاكر، مرجع سابق ص٣٨٣، وقد قمت بصياغته من مفهوم تلك الكتب.

وقد استندت فكرة الشورىٰ إلىٰ عدد من النصوص الشرعية منها:

* قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [الشورىٰ: ٣٨]، ووجه الاستدلال بهذه الآية في كون الله تعالىٰ قد مدح المؤمنين بعدد من الصفات، تتعلق أساسًا بالهُوية والشخصية الإيمانية[١]، وجعل الشورىٰ جزءًا من منظومة أوامر واجبة علىٰ المسلمين مثل الصلاة والإنفاق، وبالتالي فهي في حكمهم. ومن الإشارات في هذه الآية: أنَّ نزولها كان مكيًّا، مما يدل علىٰ عمق ثقافة المشاورة في تأسيس المجتمع المسلم قبل الدولة، وفي هذا السياق يذكر الإمام محمد شلتوت معلِّقًا علىٰ هذه الآية قائلًا:

«... وبتقرير القرآن مبدأ الشورىٰ، قضىٰ الإسلام علىٰ عدو الإنسانية الفاضلة ومُفسِدها، وهو: الاستبداد بالرأي والحكم/ واحتكار التشريع والتصريف والإدارة، وحقق للفرد كرامته الفكرية، وللجماعة حقها الطبيعي في تدبير شؤونها، والقرآن لا يريد من الشورىٰ حين يضعها بين عنصرَي الصلاة والإنفاق في سبيل الله، لا يريد هذه الصورة الهزلية التي ألفناها في الماضي، وتواضع أهل البغي والاحتكار عليها واتخاذها ستارًا يُخفون به طغيانهم النفسي في إرادة سلب الحقوق، وإنما يريدها

(١) شلتوت، محمد، ٢٠٠١، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط١٨، ص٤٣٨-ص٤٤٤.

حقيقةً نقية في واقعها كما يريد الصلاة والإنفاقحقيقتهما المحققة لأثرهما الخالصة مما يكدرها من صفو»[١]

* قوله تعالىٰ : ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وموضع الاستدلال بهذه الآية يدور حول فعل المشاورة الذي جاء بصيغة الأمر للنبي ﷺ، مما يعني أن المشاورة واجبة في حقه، وإذا كانت واجبة في حقه فهي أشد وجوبًا في حق غيره؛ لأنه مؤيد بالوحي وغيره مفتقر إليه.

ويُستدل لهذا أيضًا بالأفعال النبوية في مرحلة تأسيس الدولة من مثل:

* مشاورة النبي ﷺ لأصحابه في غزوة بدر الكبرىٰ قبل بدء المعركة في دخول المعركة[٢]، ثم استشارته لهم في موقع المعركة وأهم تكتيكاتها، وإذا كان النبي يستشير الصحابة في أمور المعارالمهمة، فهو واجبٌ في حق غيره. وفي هذا السياق يعلق الدكتور الصلابي في كتابه عن الشورىٰ علىٰ هذه الحادثة قائلًا :

«. . . وهذا يصور مثلًا من حياة الرسول مع أصحابه، حيث كان أي فرد من أفراد ذلك المجتمع يُدلي برأيه حتىٰ في أخطر القضايا، ولا يكون شعوره احتمال غضب القائد الأعلىٰ ﷺ . . . إن هذه الحرية التي ربّىٰ عليها الرسولُ أصحابَه مكَّنت مجتمعهم

(١) المرجع السابق ص٤٣٩.

(٢) صحيح مسلم: رقم ١٧٧٩.

من الاستفادة من عقول جميع أهل الرأي السديد والمنطق الرشيد، فالقائد فيهم ينجح نجاحًا باهرًا وإن كان حديث السن؛ لأنه لم يكن يفكر برأيه المجرد أو آراء عصبة مهيمنة عليه قد تكون مفكرة بمصالحها الخاصة بل يفكر بآراء جميع أفراد المجتمع».

* مشاورة النبي ﷺ لأصحابه في أسرىٰ بدر: يروي ابن عباس عن هذه الحادثة قائلا: . . . فلما أسروا الأسارىٰ قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: «ما ترون في هؤلاء الأسارىٰ؟» فقال أبو بكر يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرىٰ أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة علىٰ الكفار، فعسىٰ الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «ما ترىٰ يا ابن الخطاب؟»، قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرىٰ الذي رأىٰ أبوبكر، ولكني أرىٰ أن تمكِّنَّا، فنضرب أعناقهم، فتمكِّن عَليًّا من عَقيل فيضرب عنقه، وتمكنِّي من فلان نسيبًا لعمر، فأضرب عنقه؛ فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبوبكر ولم يهوَ ما قلت . . .»[1].

* مشاورة النبي لأصحابه في غزوة أحد، وبقاؤه علىٰ المشاورة بعد خسارة المعركة؛ فقد شاور النبي أصحابه في الخروج للغزوة أو البقاء في المدينة، فكانت النتيجة الغالبة

---

(١) صحيح مسلم، رقم ١٧٦٣.

للخروج، ومع أن هذا الخروج قد أدىٰ إلىٰ نتائج سيئة إلا أن النبي لم يلغِ أمر الشورىٰ، وبقيت المشاورة نهجه المستمر[١].

وهنا تجدر الإشارة إلىٰ أن هناك خلافًا بين علماء السياسة الشرعية يتمحور حول فكرةِ إلزاميةِ الشورىٰ، فالبعض يعتبر الشورىٰ معلمة للحاكم، والبعض يعتبرها مُلزِمة له، وليس هذا مجال طرح الخلاف، إلا أن النقطة المهمة هنا هي أن حادثة أُحد سابقة الذكر تُستثمر كاستدلال لمن يلزم بالمشورة ويلزم بنتيجتها؛ إذ إن النبي لم يكن مؤيدًا للخروج في الغزوة ومعه عدد من كبار الصحابة إلا أنه فعل ما أشار به العدد الأكبر من الحاضرين.

وهناك الكثير من الحوادث المشابهة في السيرة النبوية، ولكننا سنقتصر علىٰ هذا القدر، وننتقل إلىٰ تعريف أهل الحل والعقد.

مصطلح أهل الحل والعقد كما أسلفنا سابقًا[٢] ليس مصطلحًا واردًا في النصوص الشرعية، وإنما هو مصطلح تواضع عليه علماء السياسة الشرعية، ويُطلق عليهم مصطلحات أخرىٰ مثل: أهل «الاختيار»، وأهل «العقد والاختيار»، و«أهل الشورىٰ»[٣] مع أن المدقق في استخدام علماء السياسة الشرعية

(١) الصلابي، علي، ٢٠١٠، الشورىٰ فريضة إسلامية، دار اقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة، ص٢٥.

(٢) الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(٣) الشريف، محمد شاكر، مرجع سابق، ص٣٦٣.

لهذه المصطلحات يجد أنهم يتحدثون عن فئات مختلفة، لكل واحد منها وظيفة خاصة، وقد ذكر الدكتور عارف حسونة أن العلماء سمُّوا أهل الشورىٰ بأهل الحل والعقد، والواقع أن أهلَ الحل والعقد بعضُ أهل الشورىٰ، وأن كل مَن هو مِن أهل الحل والعقد يَصلُح أن يكون من أهل الشورىٰ، ولكن ليس كل مَن هو مِن أهل الشورىٰ يصلح أن يكون من أهل الحل والعقد؛ وذلك لأن الصفة البارزة في أهل الحل والعقد هي الشوكة، وأنهم ذوو المكانة الاجتماعية العالية من العلماء ورؤساء العشائر ووجهاء الناس الذين يطيعهم من يليهم من الناس وينقادون لهم[1].

ونستطيع تعريف أهل الحل والعقد بأنهم: مجلس من أهل الرأي والحكمة والعلم يستشيره الحاكم في المسائل السياسية والعسكرية والاقتصادية المختلفة.

ويشترط الفقهاء عددًا من الشروط لأعضاء مجلس أهل الحل والعقد نذكرها هنا باختصار ثم نناقشها[2]:

(١) أن يكون مسلمًا، إن كان يُستشار في الأمور الدينية التشريعية وغير التشريعية، أو في مثل تعيين رئيس الدولة أو في القضاء بين المسلمين أو في الشهادة علىٰ المسلم، أو في غير ذلك مما يُشترط الإسلامُ في المشير فيه؛ وذلك لأن الله سبحانه

---

(١) حسونة، عارف، مرجع سابق ص٣٨.

(٢) المرجع السابق ص٤٠.

قَصَرَ الشورىٰ علىٰ المؤمنين في قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [**الشورىٰ**: ٣٨]؛ إذ الضمير هم في (أمرهم) و(بينهم) فيه يعود علىٰ المسلمين فقط؛ ولأن غير المسلم لا يؤمن بالدين الإسلامي فلا يصح لذلك استشارته في ما لا يؤمن به(١). ولأن الإسلام شرطٌ في القاضي والشاهد علىٰ المسلم؛ فلا تصح لذلك استشارة غير المسلم في ما تعلق بالقضاء والشهادة علىٰ المسلم، ولا في ما تعلق بأي أمر يُشترط فيه الإسلام.

ويلاحظ في هذا السياق أن جواز استشارة غير المسلم مشروط بأن تكون استشارته للحاجة أوالمصلحة، كما لو لم يوجد في المسلمين من هو بخبرته أو تخصصه، وأن يكون ثقة يُؤتمن علىٰ الأسرار، وأن تنتفيَ عنه تهمة العداوة للمسلمين أو الارتباط بدولة أجنبية أو مؤسسات تخدم المصالح الأجنبية، وأن لا يكون مُتعاليًا علىٰ المسلمين، ولا مستغلًّا منصبه لأغراض شخصية فضلًا عن أن لا ينفرد في مجلس الشورىٰ غير المسلمين أو بأية مؤسسة عامة، بل لا بد أن يكون معهم مسلمون في تلك المؤسسات(٢).

(٢) أن يكون بالغا عاقلا؛ بحيث لا يجوز للصبي والمجنون أن يكون عضوا في مجلس الشورىٰ؛ لأن الصبي والمجنون ليس لهما من الإدراك والتمييز ما يصلحان به لأن يشيرا علىٰ الناس.

---

(١) البوطي، محمد رمضان، ١٩٨٩، خصائص الشورىٰ ومقوماتها، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ص٣٦.

(٢) حسونة،عارف، مرجع سابق ص٤١.

(٣) وأن يكون مقيما في دار الإسلام؛ لأن هذا من شرط مواطنته وحمله جنسية الدولة الإسلامية مسلما كان أم ذميا؛ ولأنه ﷺ لما كان في المدينة المنورة لم يكن يستشير المسلمين الذين كانوا في مكة.

(٤) وأن يكون مُتَّصفًا بصفتَي العلم والأمانة؛ لأنه إن لم يكن عالمًا أو ذا خبرة في الموضوع الذي يُستشار فيه فقد يَضِل ويُضل من يستشيره، ولأن المستشار مؤتمن؛ فإن لم يكن أمينًا فقد يخون من يستشيره فيدلُّه علىٰ ما يضره أو يُخفي عنه ما لا بد من بيانه.

(٥) وهو الشرط الأهم: أن يكون متبوعًا من جماعة كبيرة من الناس، والهدف من اشتراط الاتباع هو انتظام الأمة طاعة لهم إذا قاموا باتخاذ قرار معين، وفي هذا يقول الأستاذ محمد رشيد رضا:

«...كان ينبغي أن تكون تسميتهم بأهل الحل والعقد مانعة من الخلاف فيهم؛ إذ المتبادَر منه أنهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه»[(١)].

(١) رضا، محمد رشيد، ٢٠١٣، الخلافة، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص١٨.

هذه هي الشروط التي يذكرها العلماء في المجمل لأهل الحل والعقد، ونلاحظ أن فكرة الهُوية الإسلامية للدولة واضحة للعيان من خلال الشروط وتطبيقها.

أما عن دور مؤسسة الشورىٰ أو مؤسسة الحل والعقد في تقييد السلطة السياسية فإننا نستطيع القول أن مهمة هذه المجموعة أو هذا المجلس تتجسد في مجالَين[1]:

(١) تقييد مبدئي، متعلق باختيار الحاكم وفق الشروط الشرعية السابق ذكرها.

(٢) تقييد بُعدي، يقوم فيه المجلس أو المجموعة بالحفاظ علىٰ سير النظام العام للدولة الإسلامية، ويجري ما يلزم من الإجراءات لمنع انحراف النظام.

ويظهر بوضوح أن هذه المؤسسة ليس لها أي وظيفة تنفيذية، ومن المهم هنا أن نذكر عددًا من الفروق المهمة بين أهل الحل والعقد وبين المجالس النيابية اليوم، وأهمها:

(١) المجلس النيابي مجلس منتخَب من قِبَل الشعب، أما أهل الحل والعقد فيظهر من النصوص المختلفة أنهم ليسوا منتخبين، بل هم مفرَزون بشكل تلقائي من الشعب؛ أي أن

(١) الشريف، محمد شاكر، مرجع سابق ص٣٦١.

الشعب يعرفهم سابقًا، ولهم مكانتهم القيادية والسياسية دون أن يقوم الشعب باختيارهم كممثلين لهم.

(٢) المهمة الرئيسية للمجالس النيابية عمومًا هي التشريع، بينما لا يقوم أهل الحل والعقد بأي عملية تشريعية، بل تُوكَل هذه المهمة لمجلس خاص اُقترحَ له اسمُ مجلس الاجتهاد أو ديوان التشريع.

(٣) المجالس النيابية ليس لها في الصورة العامة -باستثناء بعض الأنظمة السياسية- سلطة تعيين الحاكم التنفيذي للبلاد، وهي مهمة أساسية لأهل الحل والعقد.

وتدور واجبات أهل الحل والعقد حول المسائل الآتية[1]:

(١) نصب الإمام الصالح للإمامة، ودعوة الناس لمبايعته.

(٢) مراقبة أداء الخليفة والولاة الذين يعينهم، والتأكد من سير الأمور وفق النظام العام.

(٣) إعانة الحاكم التنفيذي في اتخاذ القرارات التي تفيد الصالح العام، وتقويمه في الحالة المعاكسة.

(٤) المحافظة علىٰ حقوق الرعية التي كفلتها الشريعة، والدفاع عنها في مواجهة السلطة التنفيذية.

---

(١) الشريف، محمد بن شاكر، مرجع سابق ص٣٧٠.

(٥) المطالبة بعزل من ظهر ضعفه، أو عدم قدرته علىٰ القيام بمسؤولياته في مناسب الدولة المختلفة.

(٦) العزل الفعلي للمسؤول -مهما علت مرتبته وصولًا لحاكم الدولة- إذا رفض الانصياع لمصلحة الشعب، أو وقع في ما يخالف النظام العام في الدولة الإسلامية.

وهذه الواجبات واسعة وضخمة وحتىٰ تتم فهي بحاجة إلىٰ صلاحيات بمثل ضخامتها، لكن الحقيقة أن حالة «أهل الحل والعقد» بهذه الصيغة لم تتم سابقًا وهي حالة مقترحة في مجملها، ذلك أن أهل الحل والعقد أيام الخلفاء الراشدين لم يختلفوا إلا علىٰ مسائل قليلة ليست متعلقة بذات الحاكم، وهم وإن كان لهم دور في تلك المرحلة في تقديم الاقتراحات المؤثرة مثل اقتراح عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتعديل اتفاقية الصلح في حروب الردة مثلا[١] وغيرها من المسائل، وبعد فترة الخلفاء الراشدين لم يعد هناك وجود حقيقي لأهل الحل والعقد، لكن هذا لا يمنع من استخدام هذا النموذج، وإعادة إحيائه مثل ما فعل الغرب مع النموذج اليوناني والروماني مع التعديلات هنا وهناك، وهذا يفتح الأبواب لمزيد من التطوير في هذا الباب الواسع؛ بحيث يستفيد منه الممارسون والدارسون لعلم السياسة.

---

(١) المرجع السابق ص٣٧١.

- **ثانيًا: مؤسسة الحسبة**

تعود كلمة الحسبة في اللغة أصلًا إلىٰ عدد من المعاني من أهمها[1]:

* **العد**: مثل حسب فلان ما يحتاجه أي عدَّه، ومنه حساب الأجر واحتسابه.

* **الكفاية**: ومنه أحسبت فلانًا؛ أي أعطيته ما يرضيه.

أما الحسبة اصطلاحًا فهي: «أمر بالمعروف إذا أُظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أُظهر فعله»[2]، ويعني به الفقهاء عمومًا أن يقوم الإنسان بعملية الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر احتسابًا لله دون أخذ الأجر علىٰ ذلك -من حيث الأصل- والعلاقة بين المعنىٰ الاصطلاحي والمعنىٰ اللُّغوي ظاهر؛ وهو أن في الحسبة عدًّا للحسنات والأجر عند الله، وفيها أيضًا كفاية للموضوع بما يستحق وإرضاء للشخص بدلِّه علىٰ الصواب.

والمعروف في هذا السياق هو اسمٌ جامع لكل ما يحبه الله ورسوله، والمنكر هو ضد ذلك[3]، فالواضح إذن أن الموضوع يتعلق ابتداءً بموضوع ديني، لكن علماء السياسة الشرعية والفقهاء

---

(١) ابن فارس، أحمد، ١٩٧٩، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ج٢، ص٥٩-٦١.

(٢) الماوردي، أبو الحسن، مرجع سابق ص٢٤٧.

(٣) الشريف، محمد بن شاكر، مرجع سابق ص٣٢٤.

عمومًا جعلوا الموضوع عامًّا يشمل كل قضايا الحياة، ومنها بل أهمها المناحي السياسية.

وتطورت الحسبة مع الوقت لتصبح وظيفة من وظائف الدولة الإسلامية، يقوم بها الحاكم ومن يُعينه في ذلك المنصب، يقول ابن خلدون:

«. . . أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض علىٰ القائم بأمور المسلمين، يعيِّن لذلك من يراه أهلًا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان علىٰ ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزز ويؤدب علىٰ قدرها، ويحمل الناس علىٰ المصالح العامة في المدينة: مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم علىٰ أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها علىٰ السابلة، والضرب علىٰ أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه علىٰ تنازع أو استعداء، بل له النظر والحكم في ما يصل إلىٰ علمه من ذلك، ويُرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم في الدعاوىٰ مطلَقا بل في ما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها، وفي المكاييل والموازين، وله أيضًا حمل المماطلين علىٰ الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة، ولا إنفاذ حكم»[1].

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مرجع سابق ص٢٨٠.

ونستطيع أن نوصّف مؤسسة الحسبة حسب كلام ابن خلدون بأنها مؤسسة رقابيةشبه رسمية، لكنها تعمل في المجالات التي ليس فيها أحكام قضائية، مما يمنحها مساحات عمل أوسع من المؤسسة القضائية، وهي بعيدة أيضًا عن أعمال أجهزة الدولة السياسية، حيث يصفها ابن تيمية فيقول: «هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من اختصاص الولاة والقضاة والديوان ونحوهم»[1]، ومن الجدير بالذكر أن علماء السياسة الشرعية ومنهم ابن تيمية يكيِّفون معظم الولايات العامة علىٰ أنها صورة من صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول: «. . وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ سواء ذلك في ولاية الشرطة وولاية الحكم، أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين وولاية الحسبة»[2].

ولا بد من التفريق بين نوعين من الحسبة في هذا السياق[3]:

(١) **الحسبة التطوعية (الشعبية)** وهي الحسبة التي يقوم بها الأفراد والجماعات بدافع ذاتي دون تكليف رسمي، ويكون منطلقهم دينيًّا مجتمعيًّا.

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ٢٠١٠، الحسبة ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ص١٦.

(٢) المرجع السابق ص١١.

(٣) الشريف، محمد بن شاكر، مرجع سابق ص٣٢٦.

(٢) **الحسبة النظامية أو المؤسسية** وهي التي تقوم بها ولاية الحسبة (مؤسسة الحسبة) المنوط بها القيام بذلك، إقامة تلك الولاية من مهام وواجبات الخليفة أو وزيره أو نائبه.

وحديثنا هنا عن النوع الثاني؛ لأنه المتعلق بالولايات السياسية والشؤون العامة، وهو صاحب السلطة الفعلية، ونلاحظ أن دوره في المجمل دور وقائي، فالدور الذي تمارسه مؤسسة الحسبة يتجاوز التعرف إلىٰ منع وقوع الجريمة أو المنكر، ومحاصرته ومنع انتشاره[١].

ويحق لنا التساؤل هنا عن دور مؤسسة الحسبة الرسمية في تقييد السلطة الحاكمة وهي جزء منها؛ إذ إن هذا تضارب هائل في المصالح، وما دام رأس الهرم في الدولة الإسلامية يعيّن المحتسبين، فهو القادر علىٰ عزلهم، وهذا يعني أن المحتسب لن يستطيع انتقاد السلطة الحاكمة فضلًا عن تقييدها، ويعني أيضًا قدرة السلطة الحاكمة علىٰ وضع التعليمات والأنظمة التي تمنع أو تُعيق انتقادها، أو تعاقب من يقوم بمثل هذا الفعل، مما يجعل هذه الهيئة غير مفيدة إطلاقًا في تقييد السلطة السياسية.

لكن الباحث والمدقق في النصوص الشرعية ومن ثم كتابات العلماء والفقهاء، يستطيع أن يستشف أنهم يعوّلون علىٰ جهاز الحسبة بشكلَين أساسيين:

---

(١) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص٢٢٨.

* **شكل توعوي**: فالمحتسبون يعملون داخل المجتمع مما يعني أنهم سيكونون وسيلة ممتازة للبناء المجتمعي حسب النظام الإسلامي العام، مما سيجعل المعصية أصعب علىٰ مستوىٰ الفرد والجماعة، وبالتالي سيصعب علىٰ الحاكم أن يقوم بما يخالف الأحكام الشرعية خوفًا من هذه الحشود التي لا ترضىٰ مثل هذا.

* **شكل سياسي**: فمع أنهم لا يستطيعون أن يكونوا قيدًا حقيقيًّا علىٰ السلطة، إلا أنهم يستطيعون أن يكونوا ما نسمية في علم السياسة: «إزعاجًا» كبيرًا للسلطة من خلال الكلامفي المحافل، وحتىٰ رفع الرسائل والعرائض للحكومة، بل وتوجيه الكلام للحاكم نفسه في بعض الأحيان، مما يؤدي إلىٰ الضغط علىٰ السلطة الحاكمة بصورة أو بأخرىٰ، وهذا يشبه بعض وظائفجماعات الضغط المختلفة في النظم الحديثة.

• ثالثًا: مؤسسة القضاء (ولاية المظالم)

تعتبر ولاية المظالم من أعلىٰ الهيئات القضائية داخل الهرم القضائي الإسلامي؛ إذ إن سبب نشأتها يرجع إلىٰ وجود خصم ذي سلطان أو نسب أو مال كثير لا يستطيع معها القاضي العادي من إنصاف المظلوم معها، فيكون في هذه الوظيفة قاضٍ قوي ذي مكانة ودعم كامل من مؤسسات الدولة؛ ليقضي لصاحب الحق ويُجبِر الظالم علىٰ العودة عن ظلمه[1].

---

(١) الشريف، محمد شاكر، مرجع سابق ص٣٤٨.

وقد كان قضاء المظالم في الأساس لدىٰ الخليفة أيام الخلفاء الراشدين، إذ كانوا حريصين بشكل واضح علىٰ إقامة العدل مما يظهر من الروايات الكثيرة عنهم، وكانوا لا يفرِّقون بين الوالي والرعية في هذا، بل ولا حتىٰ بين أنفسهم والرعية، والرواية المشهورة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه يرويها عنه الشعبي يقول: «. . .خرج علي بن أبي طالب إلىٰ السوق، فإذا هو بنصراني يبيع درعًا، قال: فعرف عليٌّ الدرع، فقال: هذه درعي، بيني وبينك قاضي المسلمين. قال: وكان قاضي المسلمين شريح، كان عليٌّ استقضاه . . . فقال علي رضي الله عنه: اقضِ بيني وبينه يا شريح. فقال شريح: ما تقول يا أمير المؤمنين؟ قال: فقال علي: هذه درعي ذهبت مني منذ زمان. قال فقال شريح: ما تقول يا نصراني؟ قال: فقال النصراني: ما أكذب أمير المؤمنين، الدرع هي درعي. قال فقال شريح: ما أرىٰ أن تخرج من يده، فهل من بيّنة؟ فقال علي رضي الله عنه: صدق شريح. قال فقال النصراني: أما أنا أشهد أن هذه أحكام الأنبياء، أمير المؤمنين يجيء إلىٰ قاضيه، وقاضيه يقضي عليه، هي والله يا أمير المؤمنين درعك، اتبعتك من الجيش وقد زالت عن جملك الأورق، فأخذتها، فإني أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله. قال: فقال علي رضي الله عنه: أما إذا أسلمت فهي لك. وحمله علىٰ فرسٍ عتيق، قال فقال الشعبي: لقد رأيته يقاتل المشركين»[1].

(١) البيهقي، أحمد بن الحسين،٢٠٠٣، السنن الكبرىٰ، دار الكتب العلمية، ج١٠ ص١٣٦، والرواية مُتكلَّم فيها.

وخطب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالناس يومًا فقال: «ألا إني والله ما أُرسِل عمّالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم إليكم ليعلِّموكم دينكم وسننكم، فمن فعل به سوىٰ ذلك فليرفعه إليَّ، فوالذي نفسي بيده إذا لأقصنَّه منه، فوثب عمروبنالعاص، فقال: يا أمير المؤمنين إن كان رجل من المسلمين علىٰ رعية فأدَّب رعيته، أإنك لتقصه منه؟ قال: إني والذي نفس محمد بيده إذا لأقصنه منه، أنَّىٰ لا أقصه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه؟ ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم»[١].

ولم يوكِّل الخلفاء الأربعة قاضيًا للمظالم، ويعلل الماوردي هذا بأنهم في زمن الصدر الأول؛ مع ظهور الدين عليهم بين من يقوده التناصف إلىٰ الحق، أو يزجره الوعظ عن الظلم، وإنما كانت المنازعات تجري بينهم في أمور مشتبهة، يوضحها حكم القضاء[٢].

ومعنىٰ كلام الماوردي؛ أن الخلفاء في عصر الإسلام الأول كانوا يعيشون في بيئة معجونة بالتعاليم الإسلامية، والتعاليم الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي هي المقياس الأساسي للعدل والظلم بطبيعة الحال، وقد كان الخلفاء أفضل الناس حتىٰ بمعايير مجتمعهم ذلك، ولذلك لم يكن يُتصور وجود من يتعدَّاهم في

(١) ابن حنبل، أحمد، المسند، حديث رقم ٢٧٣.

(٢) الماوردي، أبو الحسن، مرجع سابق ص٨١.

مسائل المظلوميات، خاصة وإنهم كانوا يرجعون إلىٰ الصواب إذا نبَّههم أحد علىٰ الخطأ، وهذا مشهور عنهم ومتواتر، ولم يكن لهم حُجّاب يحجبونهم عن الناس، وكانوا يعيشون ضمن مجتمعهم غير منفصلين عنه، كل هذا أدىٰ إلىٰ بقاء ولاية المظالم بأيديهم؛ إذ لا يثق الناس بأحد ثقتهم بهم.

وقد قلدهم في ذلك عدد من الخلفاء من بني أمية وبني العباس، وأول ذِكر لولاية المظالم كولاية مستقلة كان في كلام ابن العربي[1] عنها: «. . . وأما ولاية المظالم فهي ولاية غريبة أحدثها من تأخر من الولاة؛ لفساد الولاية وفساد الناس: وهي عبارة عن كل حُكم يعجز عنه القاضي فينظر فيه من هو أقوىٰ منه يدًا، وذلك أن التنازع إذا كان بين ضعيفين قوّىٰ أحدهما القاضي، وإذا كان بين قوي وضعيف أو قويين -والقوة في أحدهما بالولاية كظلم الأمراء والعمال- فهذا مما نصّب له الخلفاءُ أنفسهم، وأول من جلس إليه عبدُ الملكبنمروان فردّه إلىٰ قاضيه ابن إدريس، ثم جلس له عمربنعبدالعزيز فرد مظالم بني أمية علىٰ المظلومين؛ إذ كانت في أيدي الولاة والعتاة الذين تعجز عنهم القضاة، ثم صارت سنّة، فصار بنو العباس يجلسون لها، وفي قصة دارسة علىٰ أنها في أصل وضعها داخلة في القضاء،

(١) القاضي أبو بكر بن العربي ١٣٦هـ.

ولكن الولاة أضعفوا الخطة القضوية ليتمكنوا من ضعف الرعية، ليحتاج الناس إليهم، فيقعدوا عنهم، فتبقىٰ المظالم بحالها»[1].

ولأجل خطورة هذا المنصب فقد اشترط له العلماء شروطًا شديدة زيادة علىٰ الشروط اللازمة للقاضي العادي، فيشترط الماوردي عليه أن يكون[2]: جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج إلىٰ قوة السلاطين وعدل القضاة فيحتاج إلىٰ الجمع بين ما عند الفريقين، وأن تكون سلطته ممتدة إلىٰ الطرفين معًا.

وقد اعتنىٰ فقهاء السياسة الشرعية بمؤسسة قضاء المظالم، وشكّلوا هيئة المحكمة من عدد من العناصر التي تجعل مجلس القضاء فعّالًا للغاية دون أن تمتد المحاكمات لسنوات طويلة.

وتتكون هيئة محكمة المظالم بالإضافة إلىٰ القاضي من خمسة أصناف[3]:

(١) **هيئة التنفيذ القضائي**: وكانوا يُسمَّون في كتب السياسة الشرعية بالحماة والأعوان، وتكون مهمتهم الأساسية تنفيذ الأحكام مباشرة ومنع التعدي في مجلس القضاء، خاصة وأن أطراف المحاكمة هم علية القوم الذي بيدهم السلطة والقوة،

---

(١) ابن العربي، أبو بكر، ٢٠٠٣، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ج٤ ص٦١.

(٢) الماوردي، أبو الحسن، مرجع سابق ص٨١.

(٣) المرجع السابق ص٨٤.

وبعضهم قد يكون واليًا أو قائدًا للجيش، وتوصف مهمتهم بـ : «جذب القوي وتقويم الجريء»[1]؛ أي أن مهمتهم باختصار ضبط النظام العام في المحكمة وتنفيذ القرار مباشرة، ويمكن إسقاطه اليوم علىٰ دوائر الشرطة الخاصة بالتنفيذ القضائي والجلب وغيره.

(٢) **هيئة المعلومات المدنية**: مثل الحكام والقضاة ومسؤولي المناطق الذين يحتاج القاضي إلىٰ المعلومات التي لديهم حول الأحياء والمناطق والعادات والأعراف، ويكون منها القاضي الذي رُفع إليه الأمر قبلًا مثلًا ليعرف رئيس المحكمة ما جرىٰ في القضية وغير ذلك.

(٣) **هيئة البحث القانوني والشرعي**: وهم مجموعة من الفقهاء المتخصصين في الموضوعات المطروحة للقضاء، ولهم خبرة في المذاهب والفقه المقارن والتقنين؛ ليسألهم القاضي عن المسائل التي تحتاج البحث والتدبير.

(٤) **هيئة الكتّاب**: ليقوموا بتوثيق كل مجريات المحكمة، والقرار النهائي، والتأكد من الوثائق وغير ذلك.

(٥) **هيئة الشهادة**: وهم مجموعة من أهل القوة أيضًا يشهدون علىٰ حكم القاضي، ويوقعون قرار المحكمة ليزيدوا من شرعية القرارات الصادرة عنها، ويختارون بالإضافة إلىٰ القوة المجتمعية من أهل الصدق والأمانة والمنعة.

---

(١) المرجع السابق ص٨٣.

كل هذه الإجراءات تضمن وجود هيئة محكمة قوية؛ لتدافع عن حقوق المظلومين ضد أصحاب السلطة من الظالمين، وهي بهذا قيد قوي علىٰ السلطة السياسية، بل ويمكن تطوير دورها لتصبح مقيدة لرأس السلطة السياسية في الدولة الإٍسلامية.

- **رابعًا: المجتمع**

من الواضح أن مؤسس الدولة الإسلامية الأولىٰ ﷺ كان يبني مجتمعًا، ولم يكن يبني أفرادًا منفصلين؛ فالشعائر التي كان يقيمها مثل الصلاة والتجمعات التعليمية في دار الأرقم، كانت تربي بطريقة أو بأخرىٰ شعورًا جمعيًّا بين متفرقين طبقيًّا واجتماعيًّا وماليًّا.

وهذا المجتمع الصغير -والذي كبر بطريقة بطيئة جدًّا حتىٰ بيعة العقبة- كان يربىٰ علىٰ أن أفراده متساوون وإخوة، وأن من أهم صفاتهم: أنهم يتعاونون علىٰ فعل المعروف وإبعاد المنكر عن أنفسهم وعن غيرهم، مما يعني أن وظيفتهم الأساسية كانت تدور حول فلك الإصلاح سواءٌ كان هذا الإصلاح مجتمعيًّا أودينيًّا أو ماديًّا، وهذا يهمنا للغاية في سياق هذه الدراسة وهذا الباب بالعموم؛ لأن فهم طبيعة المجتمع المسلم ضرورية للغاية في فهم طبيعة الدولة التي أسسها ذلك المجتمع.

المجتمع الإسلامي تأسس علىٰ أساس جماعي لا علىٰ أساس فرداني؛ بمعنىٰ أن الجماعة مسؤولة عن سلوك الفرد،

والفرد مسؤول عن سلوك الجماعة (بحد الاستطاعة طبعًا)، وينتج عن هذا عقلية مجتمعية لا ترضىٰ الخطأ بالمجمل وتحاول إصلاحه، فضلًا عن النصوص الشرعية التي تتكلم عن أجر الفرد الذي يغير المنكر أو يأمر بالمعروف بل وتجعله دليلًا علىٰ إيمان المرء بل جزءًا منه، ومثاله الحديث المشهور الذي يرويه أبو سعيد الخدري يقول: سمعت رسول الله ﷺيقول: «من رأىٰ منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١].

هذا -علىٰ الأقل نظريًّا- يجعل المجتمع المسلم والدولة الناشئة عنه مجتمعًا يصعب معه الحياد عن التعاليم الشرعية؛ لأن كل فرد منهم يُعلَّم منذ صغره أن مهمته هي: الحفاظ علىٰ هذا الدين والنظام والتعاليم والقانون. لكن الطبيعة البشرية قادرة أن تخرّب أعقد وأفضل الأنظمة بمجرد تصرّف البشر كالبشر، حيث تتولىٰ الهنات البشرية تفكيك المنظومة الأخلاقية شيئًا فشيئًا؛ لتصل إلىٰ العدم. وتجدر الإشارة هنا إلىٰ كون المجتمع المسلم استغرق وقتًا طويلًا جدًّا نسبيًّا لانهيار منظومته الاجتماعية[٢] بالمقارنة مع غيره.

إذن فالمجتمع الإسلامي الأول صعب الاختراق والتفكيك من الناحية الفكرية والمجتمعية؛ لأنه يقدس هذا التجمع علىٰ

---

(١) صحيح مسلم، رقم ٧٣.

(٢) في حال ناقشنا أنها منهارة.

التعاليم الإسلامية المتمثلة بالكتاب والسنة، ويبدو هذا واضحًا حتىٰ في التسمية الاصطلاحية لجماهير المسلمين الذي حافظوا علىٰ المجتمع الإسلامي قائمًا وهي: أهل السنة والجماعة.

هذا يجعل المجتمع الإسلامي القيد الأهم علىٰ أي سلطة سياسية في الدولة الإسلامية؛ لأن هذا المجتمع مُربًىٰ علىٰ أن إنكاره للخطأ أيًّا كان: جزء من دينه، ولو أنه قُتل أو أوذي في سبيل تصحيح ذلك الخطأ فله الأجر الكبير الذي قد يصل إلىٰ حد الشهادة في سبيل الله.

وربما يكون ما يُروىٰ عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب علىٰ المنبر من بعض المسلمين مثالًا واضحًا علىٰ هذا، ونورد هنا روايتين كفيلتين بإظهار الفكرة:

* عن أبي حاتم عن العتبي قال: بُعث إلىٰ عمر بحلل فقسمها، فأصاب كل رجل ثوب. ثم صعد المنبر وعليه حلة، والحلة ثوبان، فقال: أيها الناس ألا تسمعون؟ فقال سلمان: لا نسمع. فقال: عمر: لم يا أبا عبد الله؟ قال: إنك قسمت علينا ثوبًا ثوبًا وعليك حلة. فقال: لاتعجل يا أبا عبد الله، ثم نادىٰ: يا عبد الله. فلم يجبه أحد فقال: يا عبد الله بن عمر. فقال: لبيك يا أمير المؤمنين. فقال: نشدتك الله، الثوب الذي ائتزرت به أهو ثوبك؟ قال: اللهم نعم قال سلمان: فقل، الآن نسمع[1].

(١) ابن الجوزي، أبو الفرج، ٢٠١٣، صفة الصفوة، دار الكتاب العربي، ج١ ص٥٣٥.

وقد رويت الرواية بذاتها تقريبًا عن أعرابي مع عمر بن الخطاب، ومع الخلاف المشهور في صحة نسبة الرواية إلا أن الروايات الأخرىٰ الكثيرة تجعل من إمكانية وقوع هذه الرواية ممكنًا جدًّا.

وعلىٰ كلٍّ فالشاهد منها واضح، وهو اعتراض واحد من الشعب ليس له منصب في الدولة علىٰ خليفة المسلمين؛ لأنه رأىٰ أنه خالف النظام العام الذي يأمر بالتسوية في العطية، ودفعه هذا إلىٰ القيام أمام الناس للاعتراض، ولم تقم الشرطة مثلًا باعتقاله، بل قام الخليفة يسأله ويبرر له حتىٰ وضحت له الصورة فجلس، وتابع الخليفة في شؤونه وكلامه، وكأن هذا الموضوع جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية للخليفة، ولم ينكر أحد من الصحابة علىٰ المعترض، وهذا يشير إلىٰ الدرجة العالية من تطبيع علاقة الفرد بالحاكم في المجتمع الإسلامي.

* خطب عمر فقال: ألا لا تغالوا في صدُقات النساء؛ فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوىٰ عند الله لكان أولاكم بها رسول الله ﷺ، ما أصدق قط امرأةً من نسائه ولا بناته فوق اثنتي عشرة أوقية، فقامت إليه امرأة فقالت يا عمر: يعطينا الله وتحرمنا، أليس الله سبحانه وتعالى يقول ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ **[النساء: ٢٠]**، قال عمر: أصابت امرأة وأخطأ عمر، وفي رواية فأطرق عمر، ثم قال: كل الناس أفقه منك يا عمر،

وفي أخرىٰ: امرأة أصابت ورجل أخطأ والله المستعان[1]. وهذه الرواية من أعجب ما روي في هذا الباب؛ لأن الذي اعترض ليس رجلًا وليس معروفًا واعترض علانية، ومصدر العجب في كونه امرأة؛ أن المجتمع العربي قبل الإسلام كان بصورة أو بأخرىٰ مقلِّلًا من شأن المرأة، فليس لها إرث أو ملكفضلًا علىٰ أن يكون لها اعتراض علىٰ أهل الحكم.

ومن الملاحظ أن المرأة أظهرت سند الاعتراض من النصوص الشرعية مباشرة؛ لتظهر سبب الاعتراض، ورجع بعدها حاكم الدولة عن قرار كان قد اتخذه وجمع الناس لأجل إعلانه، ولربما كان قد شاور أهل المشورة فيه؛ لأنه ظهر له من كلام المعترضة أن لم يكن متناسقًا مع التعاليم الشرعية للنظام الإسلامي العام.

- **طبيعة القيود الواردة علىٰ السلطة**

بحثنا في المطلبَين السابقين مصادر القيود الواردة علىٰ السلطة السياسية في الفكر الإسلامي، ثم انتقلنا للكلام عن المؤسسات التي تفرض القيود عليها، وفي هذا المطلب نتكلم عن طبيعة القيود الواردة من حيث كونها قيودًا شرعية أو قيودًا حقوقية أو قيودًا مصلحية.

(١) سنن النسائي برقم ٣٣٤٩.

• أولًا: القيود الشرعية

تقدم معنا في هذه الدراسة عددٌ من النصوص والمواقف التي تُظهِر أهمية الشريعة -وهي النظام القانوني الإسلامي العام- في تقييد سلطات الحكام عمومًا، لكننا سنبحث في هذا الباب أهمية القيود الشرعية في تقييد نوعين من السلطة السياسية، وهما: السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، ذلك أن فكرة تقييد الشريعة للسلطة التنفيذية فرع عن تقييدها للسلطة التشريعية، والمعضلة الكبرىٰ بين فقهاء وباحثي السياسة الشرعية في العالم المعاصر هي فكرة: «لمن السيادة؟» وأحد أهم فروع هذا السؤال هو: هل يحق للشريعة الإسلامية أن تقيِّد عملية التشريع المدنية في الدول المسلمة؟ مما يجعل هذا الباب مُلحًّا للبحث.

والفرق بين ما نبحثه هنا وبين ما بحثناه في الفصل السابق[1] هو أننا في ما سبق بحثنا في الشريعة من حيث هي مصدر للسلطة بينما نبحث هنا في ذات المبحوث لكن من حيث هو قيدٌ علىٰ السلطة.

تقرر النصوص الشرعية بوضوح أن سلطة التشريع في الأصل هي لله[2]، وهذا متواتر في النصوص الشرعية مثل قوله

---

(١) الفصل الأول من هذه الرسالة.

(٢) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص٨٩.

تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقد أوضح الله تعالىٰ تشريعه في الكتاب والسنة من خلال نوعين من الأحكام[١]:

(١) **أحكام كلية عامة تمثل مقصد الشارع من تشريعه**: وهي النصوص العامة التي تأمر بالعدل والإحسان، والاجتماع علىٰ كلمة الحق، وصون الحياة البشرية، وغير ذلك من القواعد العامة التي يدخل تحتها ما لا يُحصىٰ من الفروع القانونية والفقهية، وقد جمع بعض الفقهاء مثل الإمام الغزالي وغيره تلك الأحكام والقواعد الكلية في ضرورات خمس، يقصد الشارع حفظها وهي: الدين والنفس والعقل والمال والعرض أو النسب، قال الغزالي: «... إن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ... فكل من يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ... وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة ... وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أُريد بها إصلاح الخلق»[٢].

---

(١) زيدان، عبد الكريم، ٢٠٠٦، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط١، ص٤٥-٥٠.

(٢) الغزالي، أبو حامد،١٤١٣، المستصفىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص١٧٤.

(٢) أحكام تفصيلية تتعلق بأفعال أو أقوال مخصوصة: مثل النصوص الواردة في العقوبات كالحدود والتعزير، أو النصوص الواردة في المعاملات كحرمة بيع المعدوم أو المجهول، أو النصوص الواردة في المواريث والزواج وغيرها من الأفعال التفصيلية، والتي حدد الشارع ما الذي يريد أن يحصل في حال حدوثها أو عدم حدوثها سواءٌ من الناحية الأخروية أو الدنيوية.

والمنظومة الفقهية القانونية الإسلامية بعيدة كل البعد عن الجمود والتحجر فلديها من المصادر الأصلية والمساعدة علىٰ التشريع والتقنين بشكل متقدم، والمتمثل في الآلية المعروفة بالاجتهاد والتي تملك من الأدوات البحثية والاستنباطية ما يجعلها ماكينة ضخمة لإنتاج الأحكام مثل: الاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسَلة وغيرها، وهذا ما جعل الجدال مستعرًا فكرة سيادة الشريعة علىٰ التشريع؛ فلو أن الشريعة كانت محدودة وجامدة ما استطاع الباحثون والقانونيون المسلمون الوقوف مثل هذه الوقفة الطويلة والمستمرة حتىٰ الآن في نصرة مرجعية الشريعة.

ومن الواضح أن سؤال السيادة هذا لم يَتولَّد من داخل المجتمعات الإسلامية عمومًا (فضلًا عن المجتمع الإسلامي الأول)، وإنما بدأت هذه المناقشات والحركات البحثية والسياسية قُبيل انهيار الخلافة العثمانية وتفرُّق الدول الإسلامية إلىٰ كيانات منفصلة تحكمها استعمارات أجنبية ذات ثقافات مختلفة، مما أثر

في الطبقة الأكاديمية التي ابتُعثت للدارسة في الخارج، وتأثرت بالأفكار السائدة وقتئذٍ، مما يعني أن الضغط الفكري الخارجي هو العامل الأهم في بحث هذه المسألة.

والمنظومة الديمقراطية -من حيث المبدأ- لا ترضىٰ أن يكون هناك مبادئ تحصر التشريع إلا إذا وضعها المشرعون أنفسهم، وتسمح لهم بتغييرها في الوقت الذي يريدونه، وهذا يخالف ما عليه الشريعة الإسلامية التي لا تُساوم علىٰ ثوابتها، وهذا جعل الصراع حادًّا ومستعرًا بين مؤيدي كل منهج، وازداد الصراع حدة بعد أحداث ما عُرف بـ أحداث «١١/ ٩» والتي قامت فيها القاعدة بالهجوم علىٰ عدد من المراكز الاستراتيجية في الولايات المتحدة، وأدىٰ إلىٰ مقتل ما يزيد عن ٣٠٠٠ شخص، مما طرح سؤال مرجعية الشريعة في ظل النظام العالمي واستخدامها للعنف ضد المخالفين، لكن هذا الصراع بقيَ بين النخب الفكرية المهتمة بهذا المجال البحثي حتىٰ بدايات العقد الثاني من القرن الحالي، ووقوع أحداث ما يُعرف باسم «الربيع العربي» والذي بدأ بسلسة مظاهرات ثم ثورات أدت إلىٰ الإطاحة بعدد من الأنظمة العربية، وصعود قوىٰ ما يُعرف بالإسلام السياسي، والقوىٰ العلمانية والليبرالية في الساحة السياسية، حيث بدأت فكرة سيادة الشريعة (أو عدم سيادتها) تأخذ منحًىٰ تعبويًا شعبويًّا، استَخدمت فيه الأحزابُ من جميع أنواع الطيف السياسي جميعَ أسلحتها الإعلامية والمعرفية في التحشيد للفكرة التي تدعو

لها، مما أبعد الفكرة عن أي موضوعية بحثية أو إنصاف في تناول أدلة الطرفين.

لكن الذي يهمنا من هذه المسألة أن الأعم الأغلب من كُتّاب وباحثي وعلماء السياسة الشرعية ليس بينهم خلاف علىٰ مبدأ السيادة الشرعية علىٰ عملية التشريع وإن كان -علىٰ الأقل- من خلال المقاصد العامة للشريعة[1].

وتقوم الشريعة بصفتها العامةبتقييد السلطة التشريعية من خلال:

(١) تحديد الشروط اللازمة في الشخصيات التي تقوم بالتشريع؛ فتشترط له شروط العدالة والعلم والخبرة وغير ذلك.

(٢) تقييد مجالات التشريع؛ بمنعها الاجتهاد في مجالات محددة مثل ما فيه نصوص قطعيّة الدلالة والثبوت، وما عليه الإجماع وغير ذلك، وهذا لا يعني منعها من الكلام في تفصيلاتها أو العمل علىٰ التفريع عليها أو تقنين أحكامها علىٰ شكل مواد أو تطوير تطبيقاتها أو إجراءاتها أو غير ذلك.

(٣) تحديد المواد فوق الدستورية التي تكلمنا عنها في هذا الفصل[2]، وهو قيد شديد الخطورة في ما يتعلق بالتشريع؛ لأن مجلس التشريع أو القضاء يستطيع رفض أي تعديل سواءٌ علىٰ

---

(١) العجلان، فهد بن صالح، ١٤٣٣ هـ، معركة النص، مركز البيان للبحوث والدراسات، ص٧٠.

(٢) الفصل الثالث من هذه الرسالة.

المستوىٰ الدستوري أو المستوىٰ القانوني أو حتىٰ علىٰ مستوىٰ التعليمات مما يُخالف هذه المبادئ.

(٤) تغليظ العقوبات علىٰ من يخالف النظام الإسلامي العام، أو يرفض مرجعيته داخل الدولة الإسلامية كونه أساسًا لقيام المجتمع وبقاء الدولة.

(٥) منح المشرِّعين مرجعية شرعية للقيام بالعملية، مع تعظيم شأنهم بصفتهم علماءَ أمام المجتمع والسلطة التنفيذية، مما يقيد السلطات الأخرىٰ في مواجهتهم.

أما تقييد الشريعة للسلطة التنفيذية فيكون في مجمله تقييدًا للحاكم والحكومة عن الخروج عن الأحكام العامة للنظام الإسلامي، بالإضافة إلىٰ فرض التزامهم بالمواد التي قنَّنتها السلطة التشريعية تبعًا للفقرة السابقة، لكن هذا التقسيم بين السلطات لم يكن موجودًا داخل الدول الإسلامية قديمًا، فقد كان الحاكم أو الخليفة هو الذي يصدر القوانين بمعاونة مستشاريه (الذين هم علماء غالبًا)، لكن النصوص الشرعية لا تمنع من قيامه، بل إن النصوص الشرعية من حيث مبادؤها العامة تحرص علىٰ كل ما يستجلب مصلحة الناس الحقيقية ويدفع عنهم الضرر، ومبدأ فصل السلطات يحقق هذا.

- **ثانيًا: القيود الحقوقية**

الحقوق العامة والشخصية جزء لا يتجزأ من النظام الإسلامي العام، ونجد خلال تصفحنا للنصوص الشرعية في المجال أن المنظومة الإسلامية في الحقوق تستطيع بشكل ممتاز تقييد السلطة الحاكمة عن التجاوز علىٰ الأفراد أو الجماعات دون مسوِّغ قانوني معتبر، دون اعتبار للونٍ أو عرق أو حتىٰ دين.

ويبرر الدكتور عبد الله الكيلاني هذا بقوله[1]: «. . . ولما كانت الحقوق الفردية والحريات العامة ثابتة بحكم الله تعالىٰ؛ لأن الحكم منشؤها جميعًا، فإن إيجادها ورعايتها وتنميتها ومنع الاعتداء عليها من واجبات الدولة في الإسلام، تنفيذًا لأحكام الله تعالىٰ المثبتة لتلك الحقوق والحريات العامة، وإن إهدارها والاعتداء عليها يُعد مساسًا بسيادة التشريع في الدولة، التي ما وُجدت إلا لضمان تفوقه وسموه، فإذا أصدرت السلطة العامة قرارًا يناقض ما استقر في الشريعة من قواعد وأحكام فيعد هذا القرارغير واجبة طاعته، ولا يعتبر ملزمًا؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

ومن الملاحظ أنه ومع مراعاة المنظومة الإسلامية للحقوق الفردية والحريات العامة إلا أنها تُوازن بينها وبين مصلحة المجتمع؛ ولذلك نلاحظ أن الفقهاء الأوائل كانوا يفرقون بين حق

---

(١) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص١٤١.

الإنسان المفرد وحق المجتمع فسمُّوا الأول بحق العبد، وسموا الثاني بحق الله، وسموا الأخير بحق الله تعظيمًا له حتىٰ لا يتجاوزه حاكم أو محكوم[1].

ومن الأمثلة الواضحة علىٰ الموازنة بين حق الفرد وحق المجتمع: فكرة الاحتساب أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالنظام الإسلامي يطلب من الأفراد وخاصة أهل العلم منهم، خصوصًا إذا كانت هناك مؤسسة للحسبة، لكن في ذات الوقت يُمنع من التجسس علىٰ الأفراد للوصول إلىٰ المنكر إذا كان أثره محصورًا في نفسه أو خاصته، ولذلك اشترط العلماء «ظهور المنكر»[2]، وفي الحديث الذي ذكرناه سابقًا: (من رأىٰ منكم منكرًا . . .) الحديث، وبالتالي فإن الإنكار والتغيير متعلق بالرؤيا التي هي موطن حصول اليقين بالحدث.

وتقوم المنظومة الإسلامية بتقييد السلطة السياسية في ما يتعلق بالحريات العامة والحقوق الشخصية من خلال الكثير من الوسائل، منها[3]:

(١) جعل هذه الحقوق والحريات جزءًا من المنظومة الدينية، أي إنها من الأمور التي يُثاب ويُآخذ عليها الإنسان حاكمًا

---

(١) المرجع السابق ص١٤٣.

(٢) الماوردي، أبو الحسن، مرجع سابق ص٣١٤.

(٣) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص١٤٦ بتصرف.

كان أو محكومًا، وهذا يمنحها قوة غير موجودة في النظم الحديثة والتي تجعل الحريات والحقوق جبلية. فمن السهل علىٰ السلطة السياسية تجاوز بل وتبرير التعدي علىٰ حقوق الإنسان والحريات العامة في ظل هذا التفسير النظري لمصدريتها، أما في المنظومة الإسلامية فهي حسنات وسيئات، فإن أفلت الحاكم من المحاسبة الدنيوية فلن يُفلت من الحساب الأخروي، وهذا يمنحها نوعًا من القداسة التي لا تتمتع بها الحقوق في النظم الحديثة.

(٢) تفصيل الحقوق والحريات العامة بشكل واضح؛ مما يجعل تجاوزها أو الالتفات عنها أو تبرير خرقها أمرًا صعبًا للغاية.

فمن الفروق المهمة بين الحقوق في المنظومة الإسلامية والمنظومة الغربية: أن المنظومة الغربية تبني الحقوق علىٰ مبادئ مجردة لا تفصيل فيها كالحرية والعدالة، ثم تبدأ بالتفريع عليها، مما يمنح المشرّع القدرة علىٰ تفصيل المبادئ علىٰ قياسه، أو إغفال حقوق معينة، أو التمييز ضد فئات معينة، إذ إن المبدأ العام والمطاطي يفتح المجال للأهواء والمصالح الشخصية.

بينما بنيت منظومة الحقوق في النظرية الإسلامية من الأسفل؛ بمعنىٰ أن الفروع جاءت إما قبل أو بموازاة الأصول، فقد حرمت الشريعة مثلًا عددًا من المعاملات المالية التي تؤدي إلىٰ ضرر الأفراد، مثل بيع الغرر والاحتكار وغيره، وحرَّمت أن تأخذ الدولة من مال الأفراد دون حق، وحرمت أن تصادر

الأراضي أو أن يتم تخريبها، كل هذه الفروع أصّلت لحقِّ الإنسان في التملك، وحرمة التعدي علىٰ الملكيات الخاصة، ومنع الدولة من التسلط علىٰ أموال الناس بغير وجه حق.

(٣) البناء الفكري والوجداني والمجتمعي للفرد علىٰ نحو يدفعه للدفاع عن حقه، وهذا من أهم الوسائل التي تستخدمها المنظومة الإسلامية في تقييد السلطة السياسية؛ إذ إن السلطة السياسية لا تستطيع التعدّي علىٰ حقوق المواطنين وحرياتهم، وهي تعلم أن ردة فعل المواطنين لن تكون إيجابية بل قد تكون عنيفة، ومن أبرز الأمثلة علىٰ ذلك حديث النبي ﷺ: «**من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد**»[(١)]، فهذا الحديث المشهور يعلم الفرد والمجتمع أن الذي يصل إلىٰ نهاية التضحية الإنسانية وهو الموت مدافعًا عن حقوقه فهو شهيد، مثل حق الملكية الخاصة، وحق الحياة، وحق الأمن وغيرها من الحقوق.

وتتميز الحقوق في المنظومة الإسلامية في هذا السياق بأنها أوامر؛ أي أنك مأمور بحفظ حقك والدفاع عنه، ومأجور عليه، وإن تهاون أحدهم في حفظ حقه فعلىٰ المجتمع كاملًا أن

---

(١) ابن حنبل، أحمد، مرجع سابق ج٣ ص١١٩.

لا يتنازل عن حق من حقوقه للسلطة السياسية؛ لأن هذا يؤدي إلىٰ زوال منظومة الحقوق بالكامل.

وإذا نظرنا للحديث وجدنا أن النبي ﷺ يصف بالشهادة من مات دفاعًا عن ممتلكاته، مع أن النفس دائمًا أغلىٰ من الممتلكات، إلا أنه يوجّه إلىٰ كون الدفاع عن الحق جزءًا من منظومة المجتمع المسلم وإحدىٰ خصائصه التي لا يجب التنازل عنها.

- **ثالثًا: حقوق الأقليات وتقييدها للسلطة السياسية**

تعيش داخل المجتمع المسلم مجموعة من الأقليات العرقية والدينية، إلا أن الكلام في هذا الباب لن يتناول الأقليات العرقية إذ أن المنظومة الإسلامية ألغت الصراع العرقي من قاموس المؤثرات داخل المجال الحقوقي، فالمسلم أيًّا كان عِرقه أو لونه أو شكله مواطنٌ داخل الدولة الإسلامية، له الحقوق ذاتها التي يتمتع بها جميع المواطنين، فالعربي كالكردي كالتركي كالنوبي كالأمازيغي كالصيني كالهندي إلخ.

إنما كلامنا هنا هو حول الأقلية الدينية التي تعيش داخل تحت النظام الإسلامي، وخاصة أهل الكتاب أو أهل الذمة؛ لأن معظم باحثي السياسة الشرعية والفقهاء يقيسون بقية الأقليات عليها، مع تميزهم عن باقي الأقليات باتحاد مصدر الرسالة

السماوية، واقترابهم بشكل كبير من المبادئ التي يدعو إليها الإسلام، واعتبار كتبهم مقدسة لدىٰ المسلمين من حيث الأصل.

فقد منح الإسلام تلك الأقليات حقوقًا مشابهة تقريبًا لحقوق المسلمين مثل حقوق التملك والانتقال وحرمة الدم والممتلكات الخاصة، ومنَحهم حق الاحتكام إلىٰ دينهم في المسائل الخاصة مثل الميراثوالزواج والطلاق وغيرها[1]، إلا أنه منعهم من الولايات العامة، والولايات العامة هي تعبير يُقصد به تلك المناصب التي تَمنح صاحبها سلطة واسعة وموقعًا حساسًا يستطيع من خلالها التحكم بالدولة الإسلامية أو بإقليم من أقاليمها، وهو في الحقيقة منع منطقي داخل المنظومة الإسلامية؛ لأن الهدف الأول من الولايات العامة وعلىٰ رأسها حاكم الدولة هو حفظ الدين ورعايته وتدبير شؤونه، وليس من المنطق أن يحفظ الدين من ليس مؤمنًا به، أو أن يُؤتمن علىٰ مسؤولية لا تُعتبر في دينه شرعية.

وتُقيِّد حقوق الأقليات في النظرية الإسلامية السلطة السياسية بعدد من الطرق منها:

(١) منع التعدي علىٰ خصائص دينهم ورموزهم الدينية دون المساس بموضوعية البحث العلمي.

---

(١) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص١٥٤ بتصرف.

(٢) منع إجبارهم علىٰ التحوّل من دينهم إلىٰ الدين الإسلامي أو إلىٰ أي دين آخر.

(٣) جعل التعدي عليهم جريمة كبرىٰ؛ وذلك لأنهم أخذوا الأمان من الدولة الإسلامية سواءٌ كانوا مواطنين مقيمين أو كانوا سائحين مسالمين أو غير ذلك، قال النبي ﷺ: «من قتل معاهِدًا لم يَرَح رائحة الجنة»[١]، فلا يجوز للدولة أو للأفراد الاعتداء عليهم إلا إذا ظهر منهم ما يُوجب الشك والريبة، أو كان لهم صلات بجهات أجنبية يُعرف منها الكيد للدولة والنظام العام.

(٤) عدم جواز الحجر علىٰ مكان إقامتهم، أو منعهم من السفر، أو منعهم من التملك إلا في حال وجود دليل علىٰ سوء النية كما ورد في النقطة السابقة.

- **رابعًا: المصلحة قيدًا علىٰ السلطة السياسة**

استقر عند الفقهاء عامة وعند فقهاء السياسة الشرعية خاصةً أن الأوامر الشرعية مبنية علىٰ المصالح سواءٌ علمناها أو جهلناها[٢]، وهذا يرجع إلىٰ جذرعقدي يعود لتفسير سبب التشريع من أساسه، ويحتجّون لذلك بقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ **[الأنبياء: ١٦]** بالإضافة إلىٰ عدد من النصوص والأحاديث.

---

(١) صحيح البخاري، برقم ٣١٦٦.

(٢) زيدان، عبد الكريم، مرجع سابق ص ١٩١.

وبما أن الخلق لم يكن دون غاية، فالمجتمع الذي يقوم علىٰ هذا الاعتقاد لن يقوم دون غاية ومصلحة، وبالتالي فإن الدولة التي ينشؤها ذلك المجتمع هي دولة غائية مصلحية؛ أي أنها ذات غاية وتريد تحقيق المصلحة، ولهذا فإن من المنطقي أن تُقيِّد المنظومةُ الإسلامية السلطةَ السياسية بالمصلحة؛ لأن السلطة السياسية جاءت لتخدم أهداف المجتمع الغائي المراعي للمصالح.

ويتميز التقييد الذي قيدته الشريعة للسلطة السياسية بالمصلحة عن غيره بعددٍ من النقاط أهمها[1]:

* تحديد المصالح والمفاسد بشكل دقيق، وتحديد المرجعية الحاكمة للصلاح والفساد.

* منح المصالح الفردية والجماعية صفة دينية للحفاظ عليها.

* منع الحاكم من إصدار القرارات الخالية من المصلحة، أو التي تخالف المصلحة.

* إلزام التشريع والإفتاء والقضاء بالحكم بما يُوافق مصالح العباد.

---

(١) نستطيع أن نرىٰ هذه الشروط متفرقة في كتب الفقه، انظر مثلًا:
١- الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ، ٢٠٠٨، الموافقات، دار ابن عفان، ص١٦٨.
٢-المقري، محمد، القواعد، منشورات جامعة أم القرىٰ ص.٤٢٩

* التمييز الواضح بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة والموازنة بينها.

* إيجاب إصدار القرارت التي تحصل مصلحة الفرد والمجتمع من قبل السلطة السياسية.

ومن التطبيقات المشهورة علىٰ مبدأ المصلحة ما يُعرف في التراث الإسلامي بالمكوس، وهي موازية تقريبًا لفكرة الضرائب والجمارك في الدول الحديثة، فقد أجاز البعض أن يقوم الحاكم بفرض الضرائب لمدة محدودة وبمبلغ معلوم بشرطين:

(١) أن يستطيع عليه الناس؛ فلا يكلفهم فوق طاقتهم، ولا يفرض عليهم ما يجعلهم يقعدون عن العمل.

(٢) وأن يكون فرض هذه الضريبة مرتبطًا بالمصلحة، مثل تمويل الجيش لعدوٍّ قادم أو إعادة بناء أسوار المدينة عندما تقصر نفقة الدولة عن ذلك، ففي هذا مصلحة للجميع.

أما لو فرضت السلطة الحاكمة ضريبة دون مصلحة وأضرت بذلك مصالح فإن علىٰ مؤسسات تقييد السلطة[١] أن تمنع السلطة التنفيذية من ذلك وتعيدها إلىٰ رشدها.

ومن الأمثلة أيضًا في ذات المجال، ما أوجبه بعض الفقهاء[٢] علىٰ الحاكم الذي يُخفِّض الرسوم والضرائب التي

---

(١) المذكورة في هذا الفصل.

(٢) الكيلاني، عبد الله، مرجع سابق ص.١٧٣

وجبت علىٰ البعض، وأدىٰ نقص المال الوارد في الخزينة إلىٰ ذهاب حقوق الفقراء أو تعطّل مصالح أساسية للدولة، أوجبوا عليه (أي علىٰ الحاكم) أن يدفع قيمة النقص المتولّد عن قراره حتىٰ لا تضيع مصالح الفقراء أو مصالح مؤسسات الدولة والمجتمع.

ونستطيع أن نرىٰ تطبيقات لهذه التقييدات أيضًا في باب القانون الدولي والعلاقات الدولية، فقد قيد جماهير الفقهاء المعاهدات الدولية التي تجريها السلطة الحاكمة بمصلحة الشعب، فيعلّق ابن الهمام الحنفي مثلًا علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [**الأنفال: ٦١**] قائلًا: إن هذا مقيَّد بِكون مصلحة المسلمين في هذه المعاهدة متحقِّق، فإن لم يكن متحقِّقًا لم يَجُز للحاكم توقيع تلك المعاهدة.

الخاتمة

الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين وبعد. .

فقد انطلقت الدراسة من فرضية وجود نظرية للسلطة السياسية داخل الفكر الإسلامي، وخصوصًا فترة الخلفاء الراشدين لِما لهم من أهمية تشريعية داخل مدرسة أهل السنة والجماعة.

وقد أثبتت هذه الدراسة:

(١) أن مفهوم السلطة السياسية هو مفهومٌ مشترك بين الحضارات الإنسانية، ولكل حضارة ظروفها الخاصة بها، وقد تطور داخل المجتمع الإسلامي تبعًا لمنظومة الأفكار الإسلامية، ويمكننا تعريف السلطة السياسية في العموم بأنها: «قوة عُليا ذات شرعية ومساحة تأثير مباشر، وقابلية للتوزيع والانتقال»، ويميزها في النظرية الإسلامية مرجعيتها.

(٢) أن تعاريف السلطة في الثقافة الغربية والإسلامية تغيرت علىٰ مدىٰ العصور بتغير الظروف المنتِجة لها، فتعاريف مفكري عصر النهضة مختلف عن العصور الوسطىٰ، مع اتسام التعريف الإسلامي بنوعٍ من الثبات كونه ينحدر من أصل واحد تقريبًا.

(٣) مصادر السلطة السياسية تنقسم إلىٰ نوعين؛ مصادر للقوة ومصادر للشرعية. وتنقسم مصادر القوة إلىٰ ناعمة وخشنة.

(٤) المصادر الناعمة للقوة السياسية هي القوة الكاريزمية والاقتصادية، أما الخشنة فهي القوة البدنية والعائلية والعسكرية.

(٥) مصادر الشرعية هي: الدم والعائلة، والدين، والتفويض، ولا تمنع المرجعية الإسلامية مناجتماع تلك المصادر معًا في ذات السلطة الحاكمة، إلا أن الحاكم لديها هما المصدران الأخيران.

(٦) كانت الدولة الإسلامية في عهد مؤسس الدولة -النبي ﷺ- ذات طابع ديني غير ثيوقراطي، بمعنىٰ أن الشعب كان يعتقد بتأييد النبي بالوحي، لكن هذا لمن يمنع من المشاركة في العملية السياسية من خلال الاستشارة والإمارة.

(٧) زالت أي معالم يمكن أن تُسمىٰ بالثيوقراطية بعد وفاة مؤسس الدولة وانتقال السلطة إلىٰ الخليفة الأول أبو بكر الصديق.

(٨) استخدم المسلمون أسلوب البيعة للتأكيد علىٰ أحقية الشعب في تقرير حاكمه، وجعل أهل الحل والعقد وصاة عليه.

(٩) استُخدم أسلوب التوصية من قِبَل أبي بكر لعمر إلا أن الشرعية أتت من بيعة الناس له.

(١٠) استخدم عمر بن الخطاب طريقة مجلس الاختيار لتحديد الخليفة من بعده، وهي طريقة متعلقة باختيار أهل الحل والعقد لمن يتولىٰ السلطة السياسية.

(١١) استخدم عبد الرحمن بن عوف طريقة الاستفتاء العام لتحديد الأولىٰ من بين المرشحين لمنصب الخلافة، واشترط علىٰ المرشحين السمع والطاعة في حال اختيار الآخر.

(١٢) القيود الواردة علىٰ السلطة السياسية في الفكر الإسلامي تأتي من مصدرين؛ شرعية وحقوقية.

(١٣) احتوىٰ الفكر الإسلامي علىٰ مؤسسات تقييد السلطة الحاكمة التشريعية والتنفيذية، وهي: مؤسسة أهل الحل والعقد والمشورة، مؤسسة الحسبة، القضاء، والمجتمع.

(١٤) طبيعة القيود الواردة علىٰ الدولة إما حقوقية وإما شرعية وإما مصلحية.

(١٥) حقوق الأقليات هي قيد من القيود علىٰ السلطة الحاكمة إلا في حال ظهرت لهم ولاءات خارج الدولة الإسلامية.

(١٦) المصلحة قيد مهم علىٰ سلطة الدولة، وقد ربط الكثير من علماء السياسة الشرعية طاعة الحاكم بكون أوامره موافقة لمصلحة الجماعة البشرية التي يحكمها مع اتساقها مع النظام الإسلامي العام.

الـتـوصـيـات

توصي الدراسة بعد دراسةحيثيات مفهوم السلطة وتطبيقاته ومصادره وقيوده بالتالي:

(١) البحث في تطوير صيغ معاصرة لإجراءات اختيار الحكام وذوي السلطة موافِقة للنظرية المدروسة في هذه الرسالة من خلال تحديد القيود الواردة علىٰ السلطة التنفيذية بشكل أكبر، وتحديد الشروط المطلوبة في من يستلم السلطة وطريقة تنفيذها.

(٢) البحث بشكل أعمق في التشابه والتخالف بين نظام البيعة ونظام العقد الاجتماعي، مما سيجعل التوفيق بينهما أكثر سهولة أو علىٰ النقيض تمامًا يجعله مستحيلًا.

(٣) البحث في فلسفة نشوء السلطة في المجتمعات المسلمة بشكل منفصل عن النظرة الاستشراقية بهدف منح المجتمعات المسلمة خصوصيتها الديمغرافية والثقافية.

(٤) العمل علىٰ تطوير الخطاب السياسي في المجتمعات المسلمة؛ ليصبح أكثر وعيًا بالحقوق والواجبات ومهمات السلطات المختلفة مما يساعد علىٰ الاندماج السياسي السليم.

(٥) البحث بشكل أعمق في تطوير مبدأ الشورىٰ؛ ليستوعب مهمات السلطة التشريعية في نظام الدولة الحديثة، ونشر الأبحاث بشكل مستمر علىٰ شكل مشاريع متتابعة.

(٦) وضع الخلاف المتعلّق بالخلافة بين الخلفاء الأربعة في موضعه كخلاف سياسي لا كخلاف ديني، حيث يتعامل معه علىٰ أساس المصلحة والمفسدة لا علىٰ أساس عَقَدي.

(٧) إجراء دراسات مشتركة بين كلّيات العلوم السياسية وكليات الشريعة ومراكز دراسة العالم المعاصر تبحث الآثارَ الناتجة عن تطبيق أو عدم تطبيق النظرية السياسية داخل المجتمعات المسلمة تاريخيًّا، وأثر المشاركة السياسية للمسلمين في الغرب بعيدًا عن تلك النظرية.

قائمة المراجع

الكتب:

(١) الأندلسي، ابن حزم، ١٣٤٨، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

(٢) إبيلز، ريتشارد، ١٩٨١، القيادة والقوة العسكرية لإنجلترا الساكونية، مطبعة المتحف البريطاني.

(٣) إنجلز، فريدريك، ٢٠٠٠، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد العرب،٢٠٠٠، حقوق الطبع للمؤلف.

(٤) البخاري، محمد بن بردزبة، الصحيح الجامع، ٢٠٠٦، دار الفجر، القاهرة.

(٥) البوطي، محمد رمضان، ١٩٨٩، خصائص الشورىٰ ومقوماتها، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية.

(٦) البيهقي، أحمد بن الحسين، ٢٠٠٣، السنن الكبرىٰ، دار الكتب العلمية.

(٧) البغدادي، عبد القاهر، ١٩٧٧، الفرق بين الفرق، دار الآفاق، بيروت.

(٨) بدوي، ثروت، ١٩٤٦، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة.

(٩) البخيتي، عبد السلام، ٢٠٠٧، مفهوم السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي والغربي، رسالة ماجستير جامعة صنعاء.

(١٠) ابن أبي الربيع، شهاب الدين، ١٤١٦، سلوك المالك في تدبير الممالك، دار العاذرية للطباعة والنشر، الرياض.

(١١) أبو هنية، حسن وأبو رمان، ٢٠١٥، محمد: تنظيم الدولة الإسلامية الأزمة السنية والصراع علىٰ الجهادية العالمية، منشورات مؤسسةفريدريتش إيبرت.

(١٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ١٩٨٦، دار الأرقم، الكويت.

(١٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ٢٠٠٤، مجموع الفتاوىٰ، مجمع الملك فهد.

(١٤) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ١٩٨٦، منهاج السنة، جامعة الإمام محمد بن سعود.

(١٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، ٢٠٠٤، المقدمة، دار يعرب، بيروت.

(١٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ٢٠٠٣، البداية والنهاية، دار عالم الكتب.

(١٧) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن، ١٩٨٧، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي.

(١٨) ابن عساكر، ١٩٩٥، علي بن الحسن الشافعي، تاريخ دمشق، دار الفكر، دمشق.

(١٩) ابن فارس، أحمد، ١٩٧٩، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.

(٢٠) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ٢٠١٠، الحسبة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢١) ابن العربي، أبو بكر، ٢٠٠٣، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية.

(٢٢) ابن الجوزي، أبو الفرج، ٢٠١٣، صفة الصفوة، دار الكتاب العربي.

(٢٣) ابن حنبل، أحمد، المسند، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

(٢٤) حسونة، عارف، نظام الحكم في الإسلام، بحث غير منشور، نسخة إلكترونية.

(٢٥) حلاق، وائل، ٢٠١٥، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.

(٢٦) الحيدري، إبراهيم،٢٠١٥، سوسيولجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت.

(٢٧) الدريني، فتحي، ١٩٨٤، الحق ومدىٰ سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢٨) الدقس، كامل، ١٩٩٤، دولة الرسول من التكوين إلىٰ التمكين، دار عمان، عمان.

(٢٩) رضا، محمد رشيد، ٢٠١٣، الخلافة، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

(٣٠) زهري، زينب، وإسماعيل، قباري، ١٩٨٥، أساسيات علم الاجتماع الاقتصادي: مداخل نظرية وعملية، طرابلس.

(٣١) الزهري، ابن سعد، ٢٠٠١، الطبقات الكبرىٰ، مكتبة الخانجي.

(٣٢) زيدان، عبد الكريم، ٢٠٠٦، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة.

(٣٣) السقاف، علوي بن عبد القادر، ٢٠١١، الدرر السنية/الموسوعة العقدية، نسخة إلكترونية.

(٣٤) سباين، جورج، ١٩٦٩، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن العروسي، دار المعارف، القاهرة.

(٣٥) الشريف، محمد شاكر، ٢٠١١، نظام الحكم، مركز البيان للبحوث والدراسات.

(٣٦) شرف، محمد جلال، ١٩٩٠، نشأة الفكر السياسي الإسلامي، دار النهضة العربية.

(٣٧) شلتوت، محمد، ٢٠٠١، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق.

(٣٨) الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ، ٢٠٠٨، الموافقات، دار ابن عفان.

(٣٩) الصلابي، ععل، ٢٠١٠، الشورىٰ فريضة إسلامية، دار اقرأ للنشر والتوزيع، القاهرة.

(٤٠) صعب، حسن، ١٩٩٦، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت.

(٤١) الطبراني، سليمان بن أحمد،١٩٩٥، المعجم االأوسط، دار الحرمين، الرياض.

(٤٢) الطبري، ابن جرير، ١٩٩٩، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٣) الظاهر،حسن، ١٩٩٢، دراسات في تطور الفكر السياسي، القاهرة،مكتبة الأنجلو المصرية.

(٤٤) العجلان، فهد بن صالح، ١٤٣٣ هـ، معركة النص، مركز البيان للبحوث والدراسات.

(٤٥) عبد الله، الطريقي، ١٩٢٥، أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم، دار الفضيلة.

(٤٦) عثمان، محمد رأفت، ١٩٧٥، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي.

(٤٧) عدلان، عطية، ١٤٢٥ هـ، نظام الحكم في الإسلام، المعهد العالي للقضاء، الرياض.

(٤٨) العوضي، أحمد، ٢٠٠٢، السلطة السياسية في النظام الإسلامي، بحث منشور، جامعة أم القرىٰ.

(٤٩) القرافي، شهاب الدين،١٤١٦ هـ الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام، مكتب المطبوعات الإسلامية ححل.

(٥٠) الغزالي، أبو حامد، ١٩٦٤، فضائح الباطنية، وزارة الثقافة، جمهورية مصر العربية.

(٥١) الغزالي، أبو حامد، ١٩٨٨،التبر المسبوك فينصيحة الملوك، دار الكتب العلمية.

(٥٢) الغزالي، أبو حامد، ١٤١٣، المستصفىٰ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥٣) فيبر، ماكس، الاقتصاد والمجتمع، ٢٠٠٥،ترجمة محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

(٥٤) فرج، بسام عطية، ١٤٢٩، الفكر السياسي عند ابن تيمية، دار الفاروق.

(٥٥) الكيلاني، عبد الله، ٢٠٠٨، القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام، دار وائل، عمان.

(٥٦) الكلبي، ابن جزي، ١٩٩٥، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية.

(٥٧) ليلة، محمد كامل، ١٩٦٩، النظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت.

(٥٨) مهنا، نصر، ١٩٨٦، العلوم السياسية، دار الفكر العربي.

(٥٩) ميكافيلي، نيقولا، ١٩٨٢، المطارحات تعريب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(٦٠) المبادئ فوق الدستورية، ٢٠١٦، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، الدوحة.

(٦١) المطيري، حاكم، معالم الدولة الراشدة، ٢٠١٣، نسخة إلكترونية معتمدة من موقعه الإلكتروني.

(٦٢) الموقع الرسمي للأمم المتحدة www.un.org/ar

(٦٣) مرتضىٰ، عبد الفتاح، ٢٠٠٣، المال والسلطة، الحوار المتمدن، عدد: ٦٢٦.

(٦٤) الماوردي، أبو الحسن، ١٩٨٩، الأحكام السلطانية، دار ابن قتيبة، الاسكندرية.

(٦٥) نصر، عبد المعز، ١٩٨١، في النظريات والنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية.

(٦٦) نقاري، حمو، ٢٠٠٣، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(٦٧) الأنصاري، محمد بن مكرم، لسان العرب، ٢٠١٠، دار صدار، بيروت.

(٦٨) اليازجي، عيسىٰ، ١٩٩٩، آفاق الفكر السياسي، بيروت.

الكتب الإنجليزية:

(1) Brown ، john 2011،، Plato And The Abolition Of The Family ، SJSU Philosophy Club Student Symposium.

(2)Beetham، David، 2013 ،The Legitimation of Power، Palgrave Macmillan 2،nd edition.

(3)Ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie ،The Theory of Moral Sentiments، 1982، vol. I of theلGlasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smithلpg317. .

(4) political-perspectives.aspx

(5) Hobbes ،Tomas:1980 ، Leviathan ،London penguin books.

(6) Huntington، Samuel1957 ،.The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations. New York: Belknap Press

(7)Haywood ، Andrew ،2004 ،Political theory: an introduction، PALGRAVE MACMILLAN 3rd edition.

(8) Kapur ، Anup Chand 1977 ،، principles of political science، New Delhi s.chad&co ltd.

(9) Russet ، Bruce ،world politics: the menu for choice ،2009 ، cengage learning.

(10) Rousean ، jean ، 1997 ، social contract، London ، penguin books.

(11) Schweitzer ، Arthur ،1974،Theory and political charisma ، Comparative Studies in Society and History.

(12)**Weber ˜ Max ˜ؘ The Theory Of Social And Economic Organizatioñ Simon and SchusterÛ**

الدوريات:

(١) القطاطشة، محمد، ٢٠٠٤، جدلية الشورىٰ والديمقراطية: دراسة في المفهوم، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢، العدد ٢، ص٢٦٩.

(٢) العوضي، محمد، ٢٠٠٢، السلطة السياسية في الإسلام، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة أم القرىٰ، عدد ٢/٢٠٠٢.

(٣) ذيب، لقمان، ٢٠١٢، مفهوم السلطة السياسية في الفكر الإسلامي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مالاوي، كوالالمبور، ج ١، عدد ١، ص٢٦.

المواقع الإلكترونية:

(١) موقع التدريب الرياضي أنتونيو ستارينج http://www.antoniostraining.com/٢٠١١/٠٢/١٨٦٥/

(٢) موقع فاست كومبني للإحصاء www.fastcompany.com/3004914/5-characteristics-great-leaders

(٣) موقع رانكر www.ranker.com/crowdranked-list/the-most-important-leaders-in-world-history

(٤) موقع جالوب http://www.gallup.com/poll/14515/teens-stay-true-parents-political-perspectives.aspx

(٥) موقع نون بوست http://www.noonpost.org/content/5522